

## Lebenslauf

Als Sohn des evangelisch-lutherischen Pfarrers Dr. Rudolf Wrzecionko und seiner Ehefrau Eugenie geb. Klapsia bin ich am 18.11.1916 in Teschen/Schles. geboren. Die Volksschule besuchte ich in Teschen, das klassische Gymnasium in Bielitz. Nach Ablegung der Reifeprüfung im Mai 1935 immatrikulierte ich an der theologischen Fakultät der Universität Warschau, an der ich dann nach 8 Semestern das theologische Studium mit der ersten theologischen Prüfung beendete. Daraufhin studierte ich in Leipzig Philosophie, Psychologie und Pädagogik und promovierte zum Doktor der Philosophie mit einer Arbeit über das Freiheitsproblem in der Philosophie Kants. Bei der deutschen Wehrmacht diente ich vom Juni 1941 bis zu meiner Gefangennahme durch die amerikanische Armee im März 1945. Nach meiner im Dezember 1945 erfolgten Entlassung aus der Gefangenschaft in Frankreich war ich zunächst in Mennighüffen bei Löhne 1 1/2 Jahre Vikar der Westfälischen Landeskirche, dann 1 Jahr Volontärassistent am philosophischen Seminar der Universität Leipzig, und vom WS 1948/9 bis zum WS 1950/51 Studieninspektor am Theologen-Konvikt in Münster/W. Seit dem WS 1950/51 bin ich wissenschaftlicher Assistent an den Evang.Theol.Seminaren der Wilhelms-Universität in Münster/W. Die zweite theologische Prüfung legte ich 1953 vor der Prüfungskommission der Evangelischen Kirche von Westfalen ab.



herleitende, vom Banne der Zeitgebundenheit nicht befreit, diesen aber zu durchbrechen und immer von neuem bei der Offenbarung anzusetzen und in ihrem Lichte uns selbst, unser Geistesleben und die Welt zu prüfen und zu beurteilen, ist eine Aufgabe, die wir nicht von uns aus, sondern nur von der Offenbarung her wissen und durch die Gnade Gottes auch erfüllen können. Nur die Offenbarung selbst kann uns, indem wir sie allein sprechen lassen, in unserem Denken die theologische Hybris aufweisen, die sowohl im Gewande der Selbstherrlichkeit des von Gott unabhängigen Seins und Denkens "wie Gott", als auch der davon nicht unterschiedenen theologischen Position, dass Gott so, wie der Mensch sich selbst versteht, sei, auftreten kann.





war schon, bevor die Schrift überhaupt herangezogen wurde, vorentschieden. Des Menschen Denken, sein moralischer Wille liefern die Gesetzmässigkeit, nach welcher Gott das menschliche Geistesleben mitsamt der Welt durchwaltet, und welche durch die dann entsprechend interpretierte Schrift nur noch bestätigt zu werden braucht. Ohne fehl zu gehen, kann man daher sagen, dass Ritschl das hermeneutische Problem schon mit seiner Erkenntnistheorie gelöst und das Schriftverständnis der Ethik Kants entnommen hat.

Möge diese kurze Charakteristik der Theologie Ritschls, seines anthropologischen Rationalismus, genügen, um abschliessend feststellen zu können, dass die von ihm vertretene Position methodisch gerade das Gegenteil von dem ist, was für uns heute aufgrund einer allein von der Offenbarung Gottes sich herleitenden Selbstbesinnung der Theologie unaufgebar und selbstverständlich ist. Nicht wir sind es, die in einem vorgefassten Selbstverständnis Gott denken, seinem Handeln die Gesetze vorschreiben, oder in den Errungenschaften unseres Geisteslebens Gottes Handelns erblicken dürfen, sondern Gott bleibt der Uneinsichtige, der uns aber in seiner Offenbarung für uns vor die Aufgabe stellt, diese durch das ihm unangemessene menschliche Denken im Bekenntnis zu erfassen, und in seiner Gemeinschaft seinem Willen entsprechend zu leben. Ritschl hat den restlosen Zusammenbruch aller Selbstherrlichkeit des menschlichen Kulturbewusstseins in zwei Weltkriegen nicht erlebt, denn sonst hätte er erkennen müssen, wie anfechtbar, unzulänglich und von der Sünde gezeichnet doch alle unsere ausschliesslich an uns selbst orientierten Kulturbestrebungen und -leistungen sind. Wohl ist eine jede Theologie, auch die von der Offenbarung sich



metaphysische Position wieder neu zu begründen, also vom missverstandenen Kant theologisch zu dessen eigentlichen Intention zu gelangen. Im Bestreben, die angeblichen Inkonssequenzen Kants zu überwinden, hat er aber Gott selbst aufgehoben. Denn die absolute Position des Sittengesetzes wird zur, mit dem Begriff Gottes bezeichneten Korrelativität zwischen dem Geistesleben und der Welt einerseits und deren Einheit in Gott andererseits. In dieser Korrelativität geht Gott auf, sie ist sein Handeln, welches "theoretisch" erkannt werden kann, und in ihr ist der zunächst gerügte Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft dadurch überwunden, dass eben nicht mehr der Mensch diese praktische Vernunft repräsentiert, sondern Gott es ist, der im sittlichen Handeln als Weltschöpfer und -regierer die Welt in eine Einheit mit dem Geistesleben setzt. Das, was also für Kant nur in der Synthesis von praktischer Vernunft und empirisch erfassbarer Welt unter der Voraussetzung Gottes möglich war, wird von Ritschl in der Analysis ausschliesslich der praktischen Vernunft unter der Bezeichnung des Handelns Gottes vollzogen.

Es war daher im Sinne eines solchen Ansatzes durchaus folgerichtig, wenn Ritschl in seiner Theologie zunächst unabhängig von der Offenbarung nach einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen fragte, dieses am Sittengesetz Kants orientierte und in ihm dann nicht nur den Erkenntnisweg zu Gott sondern auch schon die Interpretation seines Wesens sah. Mit einem solchen Schema ging er dann an die einzelnen Aussagen der Offenbarung in der Schrift heran. Ganz gleich, ob es sich jetzt um die Eigenschaften Gottes, die Person Christi, sein Heilswerk oder um das Reich Gottes usw. handelt, die Lösung aller dieser Probleme



erhellte, den christlichen Glauben verstand. In der Interpretation des Sittengesetzes selbst, das in einer absoluten Position zur Repräsentation des menschlichen Geisteslebens überhaupt erweitert wurde, hat sich aber nichts geändert. Die grundsätzliche Position desselben ist sogar noch dadurch ausgebaut worden, dass von nun an nur Gott es ist, der dem Menschen und der Welt gegenüber, indem er sie in sich einbezieht, moralisch handelt, und sein Handeln, trotz einer synthetischen Deduktion, durch die Ritschl zur Erkenntnis desselben gelangt, analytisch in einem Reflexionsprozess, der nur des Menschen praktische Vernunft unabhängig von der Welt wiedergibt, zu verstehen und zu systematisieren ist. Der Mensch ist es also, dessen praktische Vernunft auf Gott übertragen wurde, oder umgekehrt ausgedrückt, Gott ist nichts anderes, als des Menschen moralischer Wille, der nun nicht mehr in einem Gegensatz zur Welt, sondern in einer vorgegebenen Einbezogenheit derselben oder Einheit mit ihr vollzogen wird.

Kant hat, wie wir gesehen haben, die Existenz Gottes, als des durch die Einschränkung der theoretischen Vernunft eröffneten und durch das Sittengesetz erhellten metaphysischen Realgrundes, immer schon vorausgesetzt, und nur von ihm, dem intellectus archetypus aus die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, von Welt und Sittlichkeit verstanden. Gott existiert für ihn unabhängig von der Vernunft, genau so wie es ein Ding an sich gibt, und nur in praktischer Beziehung kann und muss sogar die Notwendigkeit seiner Existenz anerkannt werden.

Den programmatischen Ankündigungen nach musste man den Eindruck gewinnen, als ob es Ritschl in seiner Theologie darauf ankäme, von der Offenbarung her diese



Dass er von seinem Ansatz her zu einem neuen, und zwar anthropologisch orientierten Rationalismus gekommen ist, in dem Gottes Gottheit nicht nur sublimiert, sondern sogar in rastlos einsichtige und definierbare Beziehungen einer auch die Welt einbeziehenden systematischen Gedankenbewegung aufgelöst wird, ist ihm anscheinend nicht zum Bewusstsein gekommen <sup>1)</sup>.

Noch deutlicher wird dieser ausschliesslich anthropologisch rationale Horizont des Gottesverständnisses, wenn <sup>hier</sup> die zweite philosophische Wurzel, die Ethik und Religionsphilosophie Kants berücksichtigen. - Beantworten wir doch zunächst die Frage, ob es Ritschl wirklich gelungen ist, in seiner Theologie den missverstandenen Kant zu überwinden. Sein ursprünglicher Interpretationsansatz war doch die Verabsolutierung des Sittengesetzes, ausschliesslich von dem aus Kant dann in einer Inkonsequenz unter Berücksichtigung der empirischen Weltwirklichkeit die Notwendigkeit eines moralischen Welturhebers abgeleitet haben soll. Die sich in dieser Sicht ergebenden Schwierigkeiten glaubte er dann in der Rechtfertigung seiner Theologie dadurch zu lösen, dass er den gesamten Problembereich der theoretischen Vernunft der Philosophie zuwies, und unter dem Bewusstsein des Sittengesetzes, das synthetisch über die Welt zu Gott führt und sein Wesen in seinem Verhältnis zum Menschen und zur Welt

- 
- 1) Daher musste auch Ritschls Urteil über den Pietismus derart ungerecht und scharf sein. Dieser wusste nämlich etwas - in einer vielleicht manchmal überspitzten Reaktion gegen den Rationalismus - vom Geheimnis Gottes, ohne aber in mystischer, der Welt gegenüber tatenloser Gottesschau oder -Sehnsucht aufzugehen. Dessen aktives, praktisches Christentum hätte eigentlich Ritschl bejahen müssen, jedoch hinderte ihn anscheinend daran das Missverständnis, mit dem er der pietistischen Theologie begegnete.



Von hier aus ist es dann auch erklärlich, warum Ritschl nichts von einem Mysterium Gottes und einer Paradoxie seiner Offenbarung wusste. Die "christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichen Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott" - man beachte, dass es immer der "Gedanke" ist, der Gott repräsentiert - ist für ihn "vollständig" und "deutlich" bis in alle Einzelheiten, nach einem vorgefassten Schema in einem System darzustellen. Der erfahrene Gegensatz zwischen dem menschlichen Geistesleben und der Welt besteht nur unabhängig von Gott: im Gedanken Gottes, der für Ritschl ein Glaube an den vom Menschen aus interpretierten moralischen, auch die Welt nach ethischen Prinzipien regierenden Welturheber ist, muss er als überwunden angesehen werden, denn sowie wir uns die Einheit desselben nach ethischen Prinzipien denken, so muss auch Gottes Handeln beschaffen sein und rational erfasst und nachvollzogen werden können.

Ritschl sah es als sein Verdienst an, die rational deduktive Theologie, welche die Offenbarungswahrheit in einem in sich geschlossenen metaphysischen System glaubte logisch wiedergeben zu können, überwunden zu haben, inwiefern sie eine Aussage über Gottes Wesen und Handeln unabhängig vom Menschen ist, müssen wir diesen Anspruch gelten lassen und anerkennen. Es war in der damaligen Zeit zweifellos ein Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, dass Gottes Offenbarung ein geschichtliches Handeln ist, und dass wir im theologischen Reflexionsprozess niemals vom geschichtlich und bekenntnismässig gebundenen Menschen absehen dürfen.

Aber, fragen wir jetzt, was hat Ritschl diesem, durch die Überbetonung, ja sogar Verabsolutierung des Menschen überwundenen Rationalismus gegenübergestellt?



setzmässigen Ablauf erfassenden und umfassenden Vernunft auf Gottes Wesen schliessen und sagen, so wie wir in einem noch zu klärenden Selbstverständnis uns und die Welt denken, muss dann auch Gottes Handeln vor sich gehen, bezw. Gott selbst sein. Der für uns, wie wir in unserer theologischen Selbstbesinnung sahen, unaufgebbare Wesensunterschied zwischen Gott an sich und unserem sich nur von seiner Offenbarung herleitenden und zu ihm tendierenden, vernehmenden Denken, fällt also für Ritschl weg, denn sein Gottesverständnis wird in einer solchen Weise von Gott abgeleitet, dass nicht Gott uns im Denken seines Wesens bestimmt, sondern in unserem Denken aufgeht und eine mit unserer "geistigen Bewegung" identische Grösse ist. Wir können daher mit Recht sagen, dass wir es sind, die im "Gedanken Gottes" Gott realisieren, indem wir seine "Offenbarungstatsachen" auf ihn beziehen, bezw. von ihm herleiten, und nur insofern wir ihn denken, existiert er, oder wie wir ihn denken, muss er auch dann sein.

Dass diese gerade<sup>zu</sup> erschreckende Konsequenz eines solchen Ansatzes keine ungerechtfertigte Destruktion ist, sondern in der Tat Ritschls Theologie prinzipiell wiedergibt, haben wir ja an seiner Ableitung des Wesens und Handelns Gottes gesehen. Wollen wir etwas z.B. über Gottes Eigenschaften wissen, so müssen wir zunächst uns selbst befragen und das, was wir über uns selbst zu sagen haben, dann in der Vollkommenheit auf Gott übertragen. Der Ausgangspunkt des Ritschlschen Gottesverständnisses ist also immer der Mensch, und der Horizont, in dem Gottes Existenz aufgeht, des Menschen Geistes- und Kulturleben. Wir können daher nicht umhin, Ritschls Theologie als eine theologisch verbrämte Anthropologie zu bezeichnen.



Gottes bestimmt ist, ist eine Tatsache, die uns, wie wir ja gesehen haben, dazu zwingt, in einer theologischen Selbstbesinnung bei Gott, bzw. seiner Offenbarung anzufangen, um erst dann nach dem Weg zu fragen, auf dem wir auch in exakt wissenschaftlichen Weise unser Wissenschaftsobjekt wiedergeben können. Es gibt somit keinen allgemeingültigen Wissenschaftsbegriff und dementsprechend auch keine allgemeingültige Wissenschaftsmethode.

Die Folgen dieses verfehlten Ansatzes könnten an einer jeden theologischen Aussage Ritschls nachgewiesen werden. Wir wollen hier wiederum nur das zentrale Problem, nämlich sein Gottesverständnis herausgreifen. Entsprechend der Unzulässigkeit, einen Gegenstand ausserhalb unseres Erkenntnisvollzugs anzunehmen, muss dann auch die Existenz Gottes ausschliesslich in seiner von uns erkannten, und theologisch nach einer allgemeinen Wissenschaftsmethode systematisierten Offenbarung aufgehen. Deren einzelnen "Merkmale", die von der Schrift aus in unserem Glauben und in der Welt zu erfahren sind, haben wir auf ihre Einheit hin zueinander in Beziehung zu setzen und zu befragen, bzw. von ihrer Einheit her, die in diesem Aktualitätsvollzug das Wesen des Heiligen Geistes ist, als solche zu verstehen, und dann in dieser, alle Merkmale, also auch den Menschen und die Welt umfassenden Einheitsbezogenheit die nur als Handeln die zu definierende Existenz Gottes zu erkennen.

Ritschl sieht also zwischen diesem Einheitsvollzug, der nach den Prinzipien unseres Denkens abläuft, und der Offenbarung, bzw. der Gesetzmässigkeit des göttlichen Handelns keinen grundsätzlichen Unterschied. Wir können daher, zur Verdeutlichung dieser theologischen Position, das Prioritätsverhältnis umkehren, und von unserer, auch die Welt in ihrem ge-



nächst an der Erkenntnistheorie und Psychologie entwickelt, und infolge der Interpretation des Christentums als einer "geistigen Bewegung" wie alle anderen Geisteswissenschaften, dann auch auf die Theologie übertragen wurde.

Ritschl sah also zunächst nicht, dass eine jede Wissenschaft ihre eigene Methode entsprechend ihrem zu erkennenden Gegenstand entwickeln muss. Das, was in der Naturwissenschaft gilt, die durch ihren spezifischen Zugang zur Natur durch das in seinen Bedingungen beliebig zu variierende Experiment definiert ist - auch wenn diesem bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen, die aber immer durch die Gesamtheit der durch das mögliche Experiment gezeigten Lösungen bedingt sind, zugrundeliegen - darf also nicht auf die Geisteswissenschaft z.B. auf die Geschichtswissenschaft übertragen werden, die von der Aufgabe geleitet wird, das historische Phänomen in seiner zeitgebundenen und allgemeinen Bedeutsamkeit durch im Historiker wohl zentrierte, oder durch ihm bedingte, aber dem historischen Phänomen in seiner Zeitgebundenheit entnommene und daher ihm adäquate Wertmassstäbe zu verstehen, zu beurteilen und in den Zusammenhang aller üblichen Gestalten und Ereignisse einzuordnen. Dass wir es dann, und zwar erst recht in der Theologie, die ebenfalls den Anspruch erhebt, eine Wissenschaft zu sein, mit einem grundsätzlich anderen Vorgang zu tun haben, dass diese wieder von einem empirischen Gegenstand, noch von einem geschichtlichen oder geistigen Phänomen herkommt, sondern in ihrem Wesen durch die in der Schrift bezeugte, den Menschen durch den Heiligen Geist erfassende Offenbarungswahrheit

---

1) III 15, vgl. Dillthey Einl. i.d.Geistesw. I S 5.



greifen; da diese aber den Ansatz betreffen, bezw. von ihm aus seine Konsequenzen wiedergeben, können sie den Anspruch erheben, für die gesamte Theologie Ritschls, als sie erhellend, zuzutreffen.

Wir wollen mit der Bedeutung seiner Erkenntnistheorie beginnen. Ihr Grundgedanke ist doch, wie wir gesehen haben, dass ein jeder Gegenstand unserer Erkenntnis, ganz gleich, ob es sich um ein ausser uns liegendes Objekt, oder um die Seele, bezw. unser Ich, oder ob es sich um Gott handelt, niemals unabhängig vom Erkenntnisakt, d.h. als an sich, sondern nur in diesem im Vollzug der Doppelbezüglichkeit, von den einzelnen Merkmalen auf die im Begriff wiedergegebene Einheit und von der Einheit auf die einzelnen Merkmale zu schliessen, seine Realität hat. Wollen wir nach der Existenz und dem Wesen des gewünschten und zu erkennenden Gegenstandes fragen, so dürfen wir also die Inhalte unseres Bewusstseins nicht nur deshalb nicht transzendieren, weil wir es nicht können, sondern weil jener ausschliesslich in der die Wirklichkeit erhellenden Dimension unseres Denkens aufgeht und daher grundsätzlich einsichtig ist. Drücken wir jetzt diese erkenntnistheoretische Position als eine allgemeine geisteswissenschaftliche Methode aus, so bedeutet dies, dass <sup>ein</sup> jedes Wissenschaftsobjekt durch einen "Inbegriff von Sätzen, deren ... Begriffe ... im ganzen Denkbereich konstant und allgemeingültig, dessen Verbindung begründen" und dessen "Theile zum Zwecke der Mitteilung zu einem Ganzen verbunden sind" <sup>1)</sup>, zu definieren ist. Wohl behauptet Ritschl, dass eine solche erkenntnistheoretisch begründete Methode keine wissenschaftliche Voraussetzung sein darf, sondern erst im jeweiligen wissenschaftlichen Vollzug am zugewiesenen Objekt ihre Realität und Bedeutung hat, so müssen wir demgegenüber doch feststellen, dass sie zu-

1.) III 15, vgl. Ritschl, Einl. i. d. Lekt. I S. 15



doxie der Offenbarung (Gesetz-Evangelium, Gebundenheit-Freiheit, Sünde-Begnadetsein, Gegensatz zur Welt und Erkenntnis der Schöpfungsordnung usw.), ihre Spannungen in ihrer ganzen Tiefe zu erkennen ist uns aufgegeben, und nur unter dem Wirken des Heiligen Geistes ist es uns möglich, sie im eigenen, nach Prinzipien vollzogenen Denken dennoch in einer systematischen Einheit einmalig und dennoch mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erfassen. Die Selbstbesinnung der Theologie steht somit selbst unter diesen vielfältigen Paradoxien; wir sind gezwungen, in der Erkenntnis und Wiedergabe der Offenbarung immer von neuem auf die Schrift zurückzugreifen und ihre Wahrheit des Handelns Gottes in Geschichte, Gegenwart und Welt zur Aussage zu bringen. Ein Ziel ist nicht abzusehen, es sei denn wir kommen vom Ziele her, und dies ist nur durch Gnade, deren die Theologie ebenfalls bedarf, möglich.

## 2.) Abschliessende kritische Beurteilung der Theologie Ritschls.

Auf Grund dieser in kurzen Zügen vorgenommenen Selbstbesinnung der Theologie auf ihr Wissenschaftsobjekt, ihre allein durch die Offenbarung bestimmte Eigenständigkeit und Methode hin, kann es uns nicht mehr schwerfallen, die Theologie Ritschls kritisch zu beurteilen, d.h. zunächst ihren verfehlten Ansatz und dann die Konsequenzen desselben aufzuzeigen. Selbstverständlich werden wir auch hier wiederum, gemäss unserer Darstellung, nur einige Gedanken heraus-



Einbeziehung und Berücksichtigung des Menschen und der Welt gekennzeichnet. Es gibt keine Erkenntnis Gottes ohne die schon in ihr beinhaltetete Erhellung unserer, immer schon historisch-kirchlich gebundenen Existenz, also der gesamten Geschichte, als der Schauplatz des göttlichen Handelns, und ohne dass wir sein Wirken auch in der von ihm geschaffenen Welt in ihrem nur scheinbar eigengesetzlichen Ablauf vernehmen sollten.

Erst unter der Voraussetzung eines solchen Verständnisses des Gegenstandes der Theologie können wir eine Entwicklung ihrer Methode vornehmen. Diese wird den wissenschaftlichen Vorgang aufzeigen müssen, indem wir von der vordergründig einmalig geschichtlichen Konkretion der Offenbarung in der Schrift herkommen, sie auf ihre intendierte übergeschichtliche Wahrheit hin transzendieren und diese dann im Wirken des Heiligen Geistes in der auch uns umfassenden Geschichte und Gegenwart sehen, und wiederum in einer Konkretion, nämlich in der unseres Glaubens, also im Gewande unseres historisch, kirchlich und welthaft gebundenen Denkens systematisch wiedergeben. Alle diese im Offenbarungshandeln Gottes mit aufgewiesenen Komponenten in ihren Wechselbeziehungen muss also die Theologie berücksichtigen und in einer Einheit darzustellen trachten. Dass dies letztere nicht ausschliesslich nach den Prinzipien unseres Denkens in ihrem durch die Möglichkeit einer Deduktion gekennzeichneten Zusammenhang vorgenommen werden darf, haben wir gesehen. Täten wir dies, so wäre unser theologisches Denken eine Vergewaltigung, bzw. Ausserachtlassung der unendlichen Vielfalt der Handlungsweisen Gottes, die in ihrem widerspruchsvollen Zusammenhang in ein Geheimnis gehüllt sind und unserer Systematik trotzen. Der ständige Rekurs auf die Schrift führt uns zur Para-



überwunden, ist er dennoch in seinem pneumatischen, auch die somatische Wirklichkeit durchdringenden und einbeziehenden Leben durch Christus ein Herr über die ihm widerstrebende Welt und ein Herr über die letzte Auswirkung der Sünde, nämlich den Tod. Eine Auflösung dieser existentiellen Spannung ist von uns aus nicht möglich, denn auch sie ist ein, und zwar sogar der begründende Ausdruck der Spannung, die zwischen dem Offenbarungs- und Heilsgeschehen in seiner über- und ausserzeitlichen Wahrheit und ihrem Gewande der Niedrigkeit in ihrer Konkretion des jeweiligen Glaubens besteht. Ertragen kann sie nur im wartenden Glauben werden *ἡ δὲ τὴν κατὰ τὸν λόγον ἐκκατάστασιν καὶ εἰς τὴν γὰρ (Rm 8,18).*

Überblicken wir jetzt den an der Thematik Ritschls orientierten Ansatz, so können wir als das Wesentliche zunächst ein zweifaches hervorheben:

1.) Nur vom Mittelgrund der Schrift aus offenbart Gott im Gewande der Niedrigkeit seine Wahrheit. Er spricht den in der Welt einbezogenen, welthaften, und sich dennoch in seinem Denken von ihr abhebenden Menschen an, und nur inwiefern diese Sprache im Glauben erfasst wird und unsere Existenz bis in die letzte Tiefe auf Gott hin wandelt, gibt es für uns eine Offenbarung und damit ein Wissenschaftsobjekt der Theologie. Man muss also von Gottes Handeln, bezeugt im Gesetz und Evangelium, immer schon herkommen, und seinen Heiligen Geist erfahren haben, um zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen und diese in der Distanzierung von ihm nach den Prinzipien unseres Denkens, also in einem rationalen Vollzug systematisieren zu können.

2.) Das Wissenschaftsobjekt der Theologie, nämlich die Offenbarung Gottes, ist daher auch durch die



in ihren letzten Tiefen erhellen kann. Wohl wissen wir um die Sünde auch allein durch das Gesetz, genau so wie die Anfechtungen durch die Welt eine tägliche Erfahrung sind; wohl können wir auch unabhängig vom Glauben an Christi Versöhnung das Walten Gottes in und hinter seiner Schöpfung durch den Heiligen Geist, z.B. aufgrund eines schwerpunktartig akzentuierten Prophetenwortes vernehmen. Wollen wir aber zu einem tieferen, umfassenden und letzten Verständnis der Wirklichkeit des Menschen gelangen, und wollen wir vor allen diesen Glauben an die göttliche Ordnung auch in der Überwindung aller Erschütterungen unseres Lebens durch die Widerstände der Welt bewähren, so müssen wir, wie wir gesehen haben, im vorgegebenen ursprünglichen direkten Verhältnis zu Gott, also in seinem Reiche wieder leben, und dies ist nicht von uns aus, sondern allein durch Christus möglich.

Nur Christus als die alle Schriftaussagen letztlich erhellende Wahrheit Gottes führt uns, indem wir im Glauben mit ihm sterben und das Gesetz überwinden, zur Erkenntnis des Geistes des Gesetzes als der Offenbarung des Willens Gottes und damit auch zur letzten Erkenntnis der Sünde, genau so wie nur Christus dem Glauben an die göttliche Schöpfungsordnung diese letzte existentielle Bezogenheit und Fundierung verleihen kann, aus der heraus der Mensch die Sicherheit und Unanfechtbarkeit in der Auseinandersetzung mit der Welt erlangt.

Der durch den Heiligen Geist vom Grunde der Schrift her angesprochene und gewandelte Mensch ist somit durch eine spannungsvolle Doppelwirklichkeit gekennzeichnet. Immer noch in der in ihrem ganzen Ernst erkannten Sünde stehend, ist er dennoch als ein Erlöster von ihr befreit, immer noch im Gegensatz zur Welt lebend und von ihr angefochten und vom Tode



fenbarung. Der Mensch bleibt der Sünder, also auch im Bruch mit der Welt, und dennoch weiss er um die Vergebung seiner Sünden, und um die Wiederaufnahme in das Reich, in dem er als Geschöpf Gottes immer schon vorgegeben steht, auch wenn er es nicht wahrhaben will. Er verzweifelt dann nicht an seinem Gegensatz zu Gott und zur Welt, denn Christus hat ihn aufgehoben und Gott hat ihn vergeben. Die kategorische Forderung des Gesetzes bleibt bestehen, an ihr wird der Ruf zur Busse orientiert, und dennoch hat sie Gott selbst durch Christum durchbrochen, und den Menschen in sein Reich aufgenommen, also wiederum unter sein Gesetz gestellt, jedoch nicht mehr in der Form des Gebotes, sondern in der ursprünglichen Form der Gesetzmässigkeit der Selbstverständlichkeit unseres Handelns. Wir stehen demnach sowohl im Bruch mit Gott und seiner Welt, als auch in seinem Reich und in der im Glauben an ihn erlebten Einheit seiner Schöpfung. Vorläufig ist dieses Reich noch keine ausschliesslich geschichtliche Wirklichkeit, aber durch seine im Glauben erfahrene geschichtliche Wirksamkeit und Bedeutung ist es, von Gottes bzw. Christi Herrlichkeit am Ende der Tage her gesehen, schon jetzt die entscheidende Lebensmacht, in und unter welcher der nur von uns verursachte Gegensatz zur Welt im Wesen erkannt und überwunden ist. Seine Realität ist die existentielle Fundierung des Wissens um die Versöhnung, aus der dann auch die Unanfechtbarkeit und Sicherheit in der Auseinandersetzung mit den Widerwärtigkeiten der Welt resultiert.

Wir sehen also, dass nur die gesamte Offenbarung Gottes im Gesetz und Evangelium das spannungsgeladene Wesen des Christen in seiner Sünde und in seinem Heil, und sein Verhältnis zur Welt in seinem erfahrenen Gegensatz und dennoch in seiner Harmonie



Nur dann, wenn wir Gottes Herrlichkeit und sein Walten vom Grunde der Offenbarung her in der Welt nicht mehr erkennen können, müssen uns auch die "Naturgewalten", ihre "Eigengesetzlichkeit" im Ablauf, unser Leben, der Tod usw. als sinnlos erscheinen. Sie werden uns zur Anfechtung und treiben uns im Hader mit dem Schicksal immer weiter in die Isolierung und damit in die Feindschaft gegen Gott und gegen die Welt. Die Möglichkeit zu sündigen ist einem jeden Menschen mit seiner auf sich selbst rückbezüglichen Vernunft und der Fähigkeit ein eigenes Urteil über Gott und die Welt zu fällen schon in die Wiege gelegt, und weil, ein jeder Mensch ausnahmslos von dieser Möglichkeit Gebrauch macht und sich damit aus der ihm wesentlichen Gemeinschaft mit Gott herausstellt, ist auch die Sünde ein allgemeines Phänomen und der Gegensatz zur Welt eine allgemeine Erfahrung. Um diesen letzteren Gegensatz weiss ein jeder Mensch, um die ihn begründende Sünde jedoch nur derjenige, der sich trotz des Bruches mit Gott immer noch unter sein Wort der Offenbarung stellt; nur diesem ist dann auch der Gegensatz zur Welt verständlich.

Der von der Offenbarung durch Gottes Geist auf Gott hin gewandelte Mensch weiss aber noch mehr. Trotz seines immer von neuem vollzogenen Abfalls ist für ihn dennoch Gott nicht nur der gebietende Gott der Transzendenz, sondern auch der Gott der Liebe, der ihm durch das Erlösungswerk Christi im Glauben an ihn im Verhältnis der ursprünglichen, und doch wieder neuen Gemeinschaft immer wieder begegnet. Hier vollzieht sich eine geschichtliche Tat Gottes, die aber als solche ausser- und übergeschichtlich ist; es ist wiederum seine im konkreten Glauben, und damit in der konkreten menschlichen Existenz realisierte Wahrheit seiner Of-



von der allgemeinen Erfahrung eines Gegensatzes auf eine postulative Erkenntnis der notwendigen Existenz eines höchsten moralischen Welturhebers schliesst. Dass es diesen Gegensatz gibt, wird kein von Gottes Offenbarung erfasster Mensch bezweifeln können, zumal er ihn noch in stärkerem Masse erlebt, als einer, der ohne einen Gottesglauben sich allein von dem Naturablauf treiben lässt. Dieses Erleben ist aber nur deshalb möglich, weil er allein imstande ist, diesen Gegensatz im Lichte der Offenbarung zu verstehen und zu werten.

Wir müssen daher, entsprechend unserer Erkenntnis, dass unser durch den Geist Gottes gewirktes Verhältnis zu Gott über unser Verhältnis zur Welt entscheidet, in der Erklärung unseres Gegensatzes zur Welt, vom ersteren Verhältnis ausgehen und danach fragen, wie es überhaupt zu diesem Bruch mit der Welt kommen konnte. Die Offenbarung gibt uns auf diese Frage eine eindeutige Antwort. - Dort wo der Mensch durch einen eigenen Willensentschluss von dem, vom Gebot Gottes gewiesenen rechten Weg abweicht, wo er sich gegen die Achtung gebietende Autorität Gottes auflehnt und im Undank für seine Liebe (Hosea) verharret, kurz, wo er seine Entscheidungen auf die ihn in der direkten Ansprache immer treffende Gottesfrage hin gegen Gott fällt und das von Gott her vorgegebene, selbstverständliche Verhältnis zu ihm durchbricht, tritt er in eine selbstherrliche Isolierung, von der aus er dann weder sich selbst, noch die ihn umgebende und auch tragende Welt, die in ihrem Wesen Schöpfung Gottes ist, verstehen kann. Der in der Sünde ausgedrückte Bruch mit Gott bedeutet somit auch einen Gegensatz zu seiner und unseren Welt.



Wollen wir jetzt aber diesen in uns zentrierten Einheitsbezug zu Gott und zur Welt, und dementsprechend zwischen Gott dem Schöpfer und der Welt bzw. den Menschen als den Geschöpfen, theologisch systematisch, also in einem Denkvollzug erfassen, so ist es, wie wir schon gesehen haben, notwendig, sich im Glauben vom Schriftgrund her, vom Glauben zu distanzieren, und jeweils, natürlich unter Berücksichtigung des gesamten theologischen Horizontes, nur bestimmte Glaubensinhalte zur Aussage zu bringen. In diesem Sinne wollen wir uns hier auch - und zwar in der Auseinandersetzung mit Ritschl - nur auf die Einheitsbeziehung zwischen dem Menschen, bzw. seinem Geistesleben, und der auch den Menschen beinhaltenden Welt beschränken und die Schrift darauf hin befragen.

Schon das bisher Gesagte bezeugt, dass der von der Schrift durch den Geist gewirkte und bestimmte Glaube sich selbst und die Welt nur von Gottes Handeln her versteht und dementsprechend dann auch alles Seiende und Geschehen auf Gott bezieht und nach dem Massstab seiner Wahrheit wertet. Gott ist die vorgegebene Realität, in deren Gewalt wir und die Welt stehen, und sein Gebot stellt die Gesetzmässigkeit dar, in und unter der wir im direkten Einheitsverhältnis zu ihm und zur Welt, also in seinem Reich im selbstverständlichen gebotsmässigen Handeln leben <sup>1)</sup> und zu verbleiben haben <sup>2)</sup>. Eine glaubensmässige und theologische Erklärung unserer Stellung zur Welt muss daher von dem in der Schriftwahrheit bezeugten Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes ausgehen, und darf nicht in umgekehrter Weise verfahren, indem sie zum Beispiel

---

1) Vgl. die ursprüngliche Bedeutung vom  $\text{לֹא תִּרְצֹחַ}$  im einfachen Indikativ: Du wirst nicht töten.

2) Vgl. das vierte Gebot.



die Realität des Wirkens Gottes in der Welt widerzugeben<sup>1)</sup>. Es gibt keinen durch Gottes Geist gewirkten Glauben, ohne dass damit nicht auch schon die Welt als seine Schöpfung mit einbezogen wäre; und mit der Wandlung des Menschen durch den Heiligen Geist, wird auch unser Verhältnis zur Welt und zu den Mitmenschen in einer vorurteilslosen, sachlichen Erkenntnis derselben vom Grunde ihrer Schöpfung her geklärt<sup>2)</sup>.

- 
- 1) Damit schliessen wir auch den, bis vor kurzem noch weitverbreiteten Irrtum aus, als wäre es dem Glauben möglich, das "Naturrätsel", vielleicht in einer naturwissenschaftlichen Theorie - wie es Ritschl wohl vorschwebte - lösen zu können. Dennoch sind wir als Glieder der empirisch erfahrbaren Welt, durch die Offenbarungswahrheit sogar aufgerufen, auch in der Weise der naturwissenschaftlichen Zugangsmöglichkeit vorurteilslos der Weltwirklichkeit zu begegnen, und mit den uns in dieser Hinsicht zu Gebote stehenden Mitteln ihre Gesetzmässigkeit und Harmonie zu erforschen. Nur eine beschränkte, aber in sich geschlossene Sicht gestattet die naturwissenschaftliche Methode, und die Ergebnisse ihrer Forschung können dem Glauben niemals widersprechen. Dennoch sind beide Sichten die im forschenden und glaubenden Subjekt zentrierte Wiedergabe ein und derselben Wirklichkeit, so dass auch die naturwissenschaftliche Forschung, wenn auch nicht zum Glauben führend, so ihn doch stärken und belegen kann, genau so wie umgekehrt der Glaube die letzte Sinnerfüllung des naturwissenschaftlich arbeitenden Menschen, und die letzte Sinn-erhellung seines Forschungsobjektes, nämlich der Welt, sein muss.
- 2) Vgl. Luthers Begründung aller Gebote durch den Fundamentalsatz des ersten Gebotes.



ihr verhaftet, und nicht imstande, diese Bindung irgendwie zu lösen. Die Kategorialität unseres Denkens hat eine empirische Realität, und diese muss immer schon vorausgesetzt werden, wenn wir das erfahrbar Gegebene, bzw. dessen dynamische Gesamtheit als Natur, in der Distanzierung von ihr auf Gott hin transzendieren und befragen wollen. Gottes Menschwerdung und Offenbarung ruft uns sogar auf, diese Weltwirklichkeit nicht zu durchstossen, zu übergehen oder zu verlassen, sondern mit und in ihr auf Gottes Wort zu hören und unter seiner Leitung durch den Heiligen Geist ihn als den Schöpfer Gott und in seiner Schöpfung seine Herrlichkeit zu erkennen. Vom Schriftgrund wird uns somit der Blick geöffnet, auf dass wir Gottes Wirklichkeit und Walten auch in der Welt, in ihren Ereignissen (z.B. Naturkatastrophen), im menschlichen Leben, in dessen politischen, sozialen, wirtschaftlichen Verhältnissen usw. vernehmen können. Gott bleibt dabei selbstverständlich er selbst, die Korrelation zur Welt ist ihm nicht wesensnotwendig, und dennoch ist er für uns, so wie seine Wahrheit im Fleische Jesu Christi oder in der Konkretion unseres Glaubens verkörpert ist, als nicht die Welt und nicht notwendig in der Welt seiend, "an allen Orten ... auch in dem geringsten Baumblatt" (Luther).

In dieser Sicht - und wir wollen dies nochmals ausdrücklich betonen - begegnet uns die Welt nur in dem, vom Schriftgrund her durch den Heiligen Geist gewirkten Glauben. Wir gewinnen durch Gottes Offenbarung <sup>eine</sup> in unserer Existenz zentrierte Erkenntnis, die obwohl subjektbezogen, dennoch nicht subjektiv ist, sondern den Anspruch erhebt, in der Konkretion der göttlichen Wahrheit in unserm Glauben auch



Die sichtbare und unsichtbare Kirche gehören also notwendig zusammen, niemals können sie unabhängig voneinander gedacht und verstanden werden. Dennoch sind sie nicht ein und dasselbe, so wie die Offenbarungswahrheit nicht mit dem Bekenntnis gleichgesetzt werden darf. Sie befinden sich sogar in einer ständigen "Spannung", die durch das Unvermögen des Menschen, in letzter Klarheit Gottes Wahrheit zu erkennen, bedingt ist. Wir haben es hier mit derselben Spannung zu tun, die zwischen der Offenbarungswahrheit und ihrer rational-systematischen Konkretion besteht. Daher gibt es, trotzdem Gott nur durch eine Kirche handelt, mehrere durch Bekenntnisse geprägte und einander widerstrebende sichtbare Kirchen. Wichtig ist, dass der Theologe um diese Spannung weiss und sie als eine Aufgabe empfindet, im ständigen Umgehen mit der Schrift die bekenntnismässige und organisatorische Gestaltung der Kirche immer von neuem vorzunehmen. Sie zu lösen ist ihm ebenfalls nicht möglich, sie muss daher eine theologische Aufgabe bleiben, so lange bis Gott am Ende der Tage sie von sich aus aufhebt.

Wir wenden uns der zweiten durch den Heiligen Geist vermittelten Sicht der Offenbarung Gottes zu. - Schon die Erörterung des Wesens der theologischen Aussage, des Bekenntnisses und der Kirche hat uns gezeigt, dass Gottes Offenbarungshandeln nur in einem Weltbezug erfolgt; oder umgekehrt ausgedrückt, dadurch, dass Gott Mensch geworden ist und unsere welthafte und geschichtliche Existenz in die Aktualität seines Heiligen Geistes einbezogen wird, ist uns im Glauben an ihn immer schon ein bestimmtes Verhältnis zur Welt, bzw. eine bestimmte Sicht derselben aufgegeben. Durch unsere Leiblichkeit sind wir Glieder <sup>der</sup> Welt, in sie eingewoben,



und zusammengefassten konstitutiven Wesenskomponenten hat. Der von Gott in der letzten Tiefe seiner Existenz durch die Schrift erfasste und gewandelte Mensch ist ein empirisch-geistiges Wesen, und als solches repräsentiert er durch seinen nach rationalen Prinzipien vollzogenen Glauben die Konkretion der Offenbarungswahrheit, die er dann, dem Verkündigungsauftrag gemäß, in ein persönliches und dennoch überpersönliches, d.h. für alle Gläubigen bestimmtes Bekenntnis zu fassen hat. Dass er sich zur Sicherung der Erfüllung dieser Aufgabe auch institutioneller und organisatorischer Mittel bedienen muss, ist seinem welthaften Gemeinschaftscharakter entsprechend unumgänglich. Gottes Heils Handeln kann also, als ein immer geschichtliches, einer sichtbaren Kirche nicht entbehren, sie gehört zu ihm, so wie das Schriftwort zur Schriftwahrheit gehört. Wesentlich ist nur, und dessen muss sich ein jeder Theologe ständig bewusst sein, dass nur unter der Voraussetzung der Schriftverbundenheit unseres Glaubens auch die Verkündigung und Verwaltung der Sakramente durch die sichtbare Kirche Gottes Offenbarung sind. Wir können daher mit vollem Recht sagen: Nur in einer Kirche kann uns Christus begegnen, nur in ihr ist es uns möglich, die Offenbarungswahrheit durch das Medium des historischen Bekenntnisses zu verstehen, genau so, wie nur von der Schrift her ein Innestehen in der Kirche möglich ist. Wo wir durch ein Bekenntnis die Offenbarung sprechen lassen, spricht auch die durch dieses Bekenntnis theologisch geprägte Kirche, und in diesem Bezeugen gewinnt dann auch das historisch unverbindliche Bekenntnis seine vom Schriftgrund her vernommene Einheit und seine für den Gläubigen dieser Kirche normative Gültigkeit.



Noch deutlicher wird die Bedeutung des Bekenntnisses, als einer uns leitenden Zugangsmöglichkeit zur Offenbarungswahrheit, wenn wir Gottes Heilshandeln in seiner uns bindenden welthaften Seite am Wesen der Kirche kurz betrachten. Auch diese muss, analog der Offenbarung und dem Bekenntnis, in einer zweifachen Sicht verstanden werden; einerseits von der in der Offenbarung intendierten, den Menschen ansprechenden Wahrheit her, und andererseits in der geschichtlichen Konkretion derselben, die auf Grund der theologischen Selbstbesinnung, Systematisierung und Verkündigung unseres Glaubens, entsprechend der Einheit seiner Wahrheit, die Menschen in einer Gemeinde zusammenführt.

Durch Christi Opfertod ist unsere ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott, trotz des weiteren Sündigens, wiederhergestellt. Wir stehen in seinem Reich, und, wenn wir jetzt den Akzent auf den unsere Zugehörigkeit zu diesem Reich zum Bewusstsein bringen, durch den Heiligen Geist bewirkten Glauben legen, in einer durch diese Glaubenswahrheit zusammengeführten Gemeinschaft aller Gläubigen. Als eine solche kann diese, genau so wie die in der Schrift bezeugte Wahrheit, oder der erhöhte, durch den Heiligen Geist uns ansprechende Christus, niemals sichtbar werden; sie ist daher auch eine allgemeine, die alle Menschen, die an Christum glauben, durch ihn als die Wahrheit, zusammenfasst; sie ist der Leib Christi, und wir sind seine Glieder.

Andererseits bedarf die Kirche, analog der Menschwerdung Gottes in der Knechtsgestalt seiner Offenbarung, aber auch einer sichtbaren Seite, die in der systematischen Selbstbesinnung unseres Glaubens, in der Verkündigung desselben und in der Verwaltung der Sakramente ihre, im Handeln Gottes begründeten



legtes Wesen ist, niemals durchbrechen kann. Dies besagt jedoch nicht, dass sein Verhältnis zu ihrer inhaltlichen Bestimmung einem Bann gleichkäme, der nicht zu lösen wäre, sondern im Gegenteil durch ein, immer von neuem vom Grunde der Schrift her vorzunehmendes Wagnis einer Glaubensentscheidung zu kennzeichnen ist. Mit einer jeden, aus dieser Bindung heraus gemachten Aussage, ist er sogar aufgerufen und verpflichtet, sie immer von neuem an der Offenbarung im Worte Gottes, also an ihrer Wahrheit, zu prüfen, und entsprechend der Erkenntnis, zu der er in diesem Vollzug gelangt, dann zu bejahen, oder, wenn es notwendig ist, zu berichtigen. Das Bekenntnis ist somit selbst nur Auslegung und Zusammenfassung der Schrift, und nur inwiefern es die auf den Gläubigen bezogene Wahrheit der Schrift wiedergibt, wirkt auch durch dieses Gottes Geist, und nur dann gewinnt die historische Gestalt einer Bekenntnisschrift auch den Charakter einer sowohl der Wahrheit Gottes, als auch die in sie einbezogene existentielle Mitte des Theologen wiedergebenden Glaubensaussage. Unsere Aufgabe ist es daher, auch beim Bekenntnis durch das nur in der Auseinandersetzung mit Irrlehren und in der Tendenz auf Sicherung des rechten Glaubens entstandene historische Gewand auf die in ihm intendierte, primär aber in der Schrift ausgesprochene Wahrheit vorzustossen und in ihr Gottes Wirken durch seinen Geist in seiner Ansprache an uns zu erkennen. Im Bekenntnis begegnet uns somit ein, mit unserer historisch gebundenen Existenz als geistige, die Schrift denkend verarbeitende Wesen notwendig mitgegebener Mittelgrund, welcher der Schrift gegenüber wohl sekundärer und abgeleiteter Art ist, aber dennoch als ein Ausdruck des geschichtlichen Offenbarungshandelns Gottes theologisch neben der Schrift nicht unberücksichtigt bleiben darf.



spruch sowohl auf Schriftgemässheit, als auch auf allgemeine Verbindlichkeit erheben kann. Aus dieser Spannung darf er nicht herauskommen, sie zu lösen ist ihm unmöglich, sie bleibt eine für die Theologie genuine, nach beiden Seiten hin zu berücksichtigende, notwendige Aufgabe.

Wir sehen also, dass die Offenbarung nur in der Beziehung auf den, vom Worte der Schrift durch den Heiligen Geist angesprochenen Menschen möglich ist und ihrer Konkretion in seinem Glauben, bzw. seiner Theologie, wenn sie Offenbarung sein soll, nicht entbehren kann. Der Mensch ist somit eine ihr gewusst und wirksam werden erfüllende Komponente, ihn darf die Theologie, wenn sie eine an ihrem Gegenstand orientierte und nicht ausschliesslich rational deduktive Wissenschaft sein will, nicht ausser Acht lassen. Seine Bedeutung für die Offenbarung und damit für die Theologie müsste in mehrfacher Weise dargestellt werden. In erster Linie käme da eine transzendental-logische Untersuchung in Frage, welche die vorlogischen, nur logisch relevanten Prinzipien hervorzuheben hätte, auf die hin Gottes Offenbarung, indem sie sie realisiert, überhaupt erst zur Sprache kommen kann. Wir wollen dieses Problem hier in dieser kurzen Grundlegung nur nennen und auf sich beruhen lassen, um uns, im Blick auf Ritschl, der, die menschliche Existenz in ihrer Beziehung zur Offenbarung, bzw. von ihr her, ebenfalls definierenden historisch-kirchlichen Bindung zuzuwenden.

Unter der historischen Bindung verstehen wir in unserem Zusammenhang zunächst das Bekenntnis. Ein jeder Theologe, wie überhaupt Christ, steht in einer seinen Glauben mitbestimmenden kirchlichen bekenntnismässigen Tradition, die er als solche, weil er ein welthaftes, auf Gemeinschaft hin ange-



sie wüsste, so wären sie umsonst und verloren" (Luther, Kr.Kat.).

Demzufolge kann eine jede theologische-, wie überhaupt Glaubensaussage nur im Gewande der Funktionalität des historisch und individuell bedingten Denkens eines jeden einzelnen Subjekts erfolgen. Gottes Offenbarung erfährt im Wirken seines Geistes durch die Schrift die Konkretion zunächst im Glauben des Einzelnen, so dass dieser, wenn er noch dazu die Endlichkeit seines Denkens und die im Denken und Handeln vollzogene Verkehrung seines ursprünglichen Verhältnisses zu Gott berücksichtigt, nicht den Anspruch erheben darf, in letzter Klarheit die Wahrheit systematisch und allgemeingültig wiedergeben zu können. Die Prinzipien unseres Denkens sind jener, wenn auch notwendig zum sie realisierenden Vollzug, dennoch wesensfremd, sodass sie in keinem, von der Schrift unabhängig entwickelten, logisch in sich geschlossenen rationalen, zu jeder Zeit verbindlichen Lehrgebäude wiedergegeben werden kann. Im Gegenteil, mit einer jeden Aussage müssen wir immer von neuem den Bezug auf die Schrift in ihrem Geiste herstellen, wir müssen also von ihr herkommen, um dann, allerdings in der Distanz von ihr mit rationalen Mitteln, in einem reflektierenden Denkvorgang ihre im Geist immer schon als Einheit vorgegebene und für uns erhellte Wahrheit zu systematisieren. Im Wissen um die Unmöglichkeit einer Allgemeingültigkeit, muss somit eine jede theologische Aussage dennoch mit der Tendenz auf Allgemeingültigkeit gemacht werden. Der Theologe lebt in einer ständigen Spannung, einerseits auf die nur ihn in ihrer Wahrheit treffende Offenbarung verwiesen zu sein, während er andererseits vor der Notwendigkeit steht, diese Wahrheit in der Verkündigung und kirchlichen Belehrung derart zu fassen, dass sie den An-



selbst Gott sich begeben hat und durch ihn weiter begibt, und lässt uns auch im Glauben an sein Handeln in der Welt seine Offenbarung konkretisieren.

In dieser hier zunächst nur programmatisch genannten zweifachen Sicht werden wir jetzt die Offenbarung Gottes, als das Wissenschaftsobjekt der Theologie, ausführlicher betrachten.

Wir müssen also in der genaueren Darstellung der Offenbarungswahrheit bei ihrer Vermittlung durch den Heiligen Geist allein in der Schrift beginnen und sie in einem konkreten, vom Glauben geleiteten theologischen System zu erfassen trachten. Da ist zunächst die Aufgabe der Auslegung gestellt, durch deren Vollzug wir in und mit dem Geiste Gottes in die Erkenntnis seiner Wahrheit einzudringen haben. Nur dann, wenn wir von der Schrift herkommen, um wieder auf sie zuzugehen, ist eine Auslegung vorurteilslos und sachlich; dann bedarf sie keiner vorgefassten Erkenntnistheorie oder eines voluntativ ethischen Menschenverständnisses als theologischer Ausgangsposition, sondern lässt uns auf Gottes Wort hören, es in aller nur durch Gottes Geist möglichen Freiheit philologisch exegetisch prüfen, und nach Vorklärung der durch die Hilfswissenschaften auferlegten Fragen seine in den einzelnen Aussagen intendierte Wahrheit, als die eine, vernehmen und systematisieren. Das methodische Problem, das auch in der Theologie ein unumgängliches ist, ist daher vom Verständnis des Schriftgrundes her zu entwickeln, und nicht umgekehrt. Das Primäre ist somit das vom Heiligen Geist geleitete und ihn in seiner göttlichen Wahrheit konkretisierende *ἐκφρασις* und *δογματισμός* und nur in diesem Vollzug gibt es eine Offenbarung Gottes, einen Glauben und eine Theologie, mitsamt allen nur von dieser Voraussetzung aus zu lösenden wissenschaftlichen Problemen. Wären Gottes Heilstaten "verborgen geblieben, dass niemand



auch wenn wir immer von neuem auf dieses verwiesen werden, eigentlich schon durchstossen haben, dass Gott wohl durch die Schrift, und dennoch <sup>drückt</sup> zu uns spricht und wir in sein Handeln einbezogen sind.

In unserer Bemühung um die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung begegnet uns also eine Aktualität, in der als einer Einheit wir in unserer konkreten Situation durch die Schrift stehen, die uns bis in die letzten Tiefen unserer Existenz auf Gott hin wandelt, und die, was wesentlich <sup>ist</sup>, nur in diesem konkreten Handeln ihre Wirklichkeit hat. Es ist der Heilige Geist, welcher der Anfang, der Grund, das Ziel und das Wesen unseres im Glauben an Christum und Gott gebundenen neuen Lebens ist. Er ist das Prinzip, durch das und in dem die im Wesen mit ihm identische Wahrheit Gottes für uns fassbar ist und eine Lebensmacht werden kann. Wollen wir jetzt die Intentionsrichtung seines Handelns, in dem er unser Denken und Leben leitet, systematisch wiedergeben, so können wir dies in einer zweifachen Weise tun:

1.) Dadurch, dass er es ist, der in uns den Glauben an Christum bzw. Gott bewirkt, verweist er uns immer von neuem auf die Schrift, und ermöglicht es uns, in sachlicher, voraussetzungsloser Aufgeschlossenheit den einzelnen Offenbarungsaussagen zu begegnen, sie im Zusammenhang zu verstehen und in der Verkündigung wiederzugeben. Nur durch ihn als dem Wirken Gottes stehen wir vor Gott, wissen wir um seinen Willen und seine Heilstat, ohne aber den Anspruch erheben zu können, ihn selbst, vielleicht in einer mystischen Schau, zu erkennen.

2.) Andererseits aber lenkt er unseren Blick auf die uns umgebende Welt zurück, um auch in ihr Gottes Offenbarungshandeln zu erkennen, er stärkt das Bewusstsein unserer irdischen Gebundenheit, in die



gegenüber zu gestalten haben. In Jesus Christus als der zentralen und zusammenfassenden Offenbarung dagegen wird das von uns in unserer Eigenständigkeit gelöste direkte Verhältnis zu Gott durch seinen Opfertod wieder hergestellt, wir sind mit Gott versöhnt und bleiben in seiner Gemeinschaft, trotz des immer noch dawider sprechenden Bewusstseins eines Bruches. Wie diese Offenbarungswahrheit im Einzelnen nun zu verstehen sei, möge noch dahingestellt bleiben, das für uns Wesentliche ist, dass Gott in seiner Offenbarung das Gewand der ihm nicht eigenen Gesetzmässigkeit unserer Welt angenommen hat. In der Kategorialität und Bildhaftigkeit unseres Denkens spricht er zu uns, und in der Knechtsgestalt unserer Leiblichkeit stellt er die immer von neuem von uns gelöste Gemeinschaft wieder her. Er ruft uns in einer für uns verständlichen Weise auf, die Sichtbarkeit dieser Offenbarung zu durchstossen, und, ohne sie allerdings verlassen zu können, ihre intendierte Wahrheit zu erfassen und in ihrem Licht die Schrift und von ihr aus uns selbst, die Welt, wie überhaupt alles Seiende zu sehen. Es kommt also darauf an, dass wir die einzelnen biblischen Aussagen in ihrer Wahrheit auf die sie erhellende Mitte, nämlich Christus, genau so beziehen, wie dieser nur durch die Gesamtheit aller anderen Aussagen verstanden werden kann, um dann aber im Geiste dieser hier bezeugten Wahrheit Gottes Walten auch in der Welt, in deren Geschehen, in der Geschichte der Menschheit und eines jeden Einzelnen, von einem durch ihn begründeten Ursprung auf ein in seinem Wirkungsbereich liegendes Ziel hin, zu erkennen. Nur dann, wenn wir von der biblischen Offenbarung her, diese Beziehungseinheit des gesamten, uns zugänglichen göttlichen Handelns in unserem reflektierenden Denken vernehmen, werden wir gewahr, dass wirdas Offenbarungsgewand,



beginnen. Sie muss einen Anfang, eine Einstiegs-  
möglichkeit in ihren Vollzug haben, und erst an  
diesem Anfang wird es sich entscheiden, welche  
weiteren "Komponenten", oder "Elemente" oder "Phasen"  
desselben noch berücksichtigt und einbezogen werden  
müssen. Diese methodische Selbstverständlichkeit  
sich zu vergegenwärtigen ist in unserem Fall besonders  
notwendig, denn nur dann können wir erkennen, dass  
wir es in der Theologie gar nicht mit einem Wissen-  
schaftsobjekt im üblichen Sinne zu tun haben, dass -  
möge dies schon jetzt gesagt sein - dieses z.B. einer-  
seits ohne das Theologie treibende Subjekt in sich  
einzubeziehen gar nicht gedacht werden kann, und an-  
dererseits dennoch im reflektierenden Denkvorgang  
für sich, also unabhängig vom Subjekt vergegenwärtigt  
werden muss. Wir sehen also, die Bestimmung des Objekts  
der Theologie ist nicht so selbstverständlich und ein-  
deutig, wie es bei anderen Wissenschaften, z.B. den  
Naturwissenschaften, zu sein pflegt, wir haben es mit  
einem bedeutend komplizierteren Vorgang zu tun, und  
daher muss es unsere vornehmliche Aufgabe sein, zu-  
nächst danach zu fragen, worum es in der Theologie  
überhaupt geht.

Der der Theologie eigene und sie definierende  
Gegenstand ist - zunächst ganz allgemein gesprochen -  
die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament.  
Man achte darauf, dass es nicht die Heilige Schrift  
in ihren einzelnen Aussagen, oder auch in der Gesamt-  
heit derselben ist, wie klar und deutlich diese auch  
sein mögen, sondern die in ihr bezeugte Wahrheit, zu-  
sammengefasst im Gesetz und Evangelium. In der Schrift  
haben wir es nur mit einem Mittelgrund zu tun, in dem  
Gott zunächst durch sein Gebot, bzw. durch die Pro-  
pheten zu uns spricht, uns unser Einbezogensein in  
sein Handeln bekundet und uns anweist, wie wir in dieser  
Gemeinschaft mit ihm unser Leben ihm und der Welt



erst dann, wenn sie vorgetragen und bekannt wird, dazu berechtigt, auch ausgesprochen, also im Zusammenhang eine Kritik zu üben, oder vielleicht <sup>2</sup>eine Würdigung vorzunehmen. Bisher musste dies letztere auch schon aus diesem Grunde unterbleiben, weil Ritschl selbst zu Worte kommen sollte; es war unsere Aufgabe, zunächst danach zu fragen, welches denn seine Voraussetzungen waren, und zu welchen bestimmten theologischen Aussagen er von ihnen her gekommen ist. Die Darstellung war also das Vordringlichere, und nicht eine Wertung, die zu Gunsten jener zurückzutreten hatte.

Nun sei es gestattet, weil wir zur abschliessenden Beurteilung übergehen müssen, diese Selbstbesinnung der Theologie auf ihre methodische Eigenständigkeit hin in kurzen Zügen vorzunehmen, Nur die wesentlichsten Gedanken eines theologischen Ansatzes, von dem aus dann alle anderen Probleme zu lösen sind, können dabei, und zwar besonders im Blick auf die Auseinandersetzung mit Ritschl berücksichtigt werden. Sie sollen uns dazu berechtigen und in den Stand setzen, mit einem sicheren Urteil aufzuzeigen und zu begründen, wo Ritschl zweifellos gefehlt hat und daher abzulehnen ist, und wo - auch dies muss der Sachlichkeit willen geschehen - unter Berücksichtigung der damaligen Theologie- wie überhaupt geistesgeschichtlichen Situation, seine nicht anzufechtenden Verdienste liegen.

Gemäss der Notwendigkeit, in einem jeden Wissenschaftsvollzug, ganz gleich welcher Art, von einem immer schon voraussetzenden Wissenschaftsobjekt, an dem die methodische Eigenart der betreffenden Wissenschaft abzusehen ist, auszugehen, muss auch eine jede theologische Selbstbesinnung bei dem sie definierenden Gegenstand, um den es in ihr geht,



B e s c h l u s s .

-----

Abschliessende kritische Beurteilung der Theologie  
Ritschls auf Grund einer theologischen Selbstbesinnung.

1.) Die Notwendigkeit der methodischen Eigenständigkeit  
der Theologie.

(Eine Selbstbesinnung derselben, von der aus die  
Kritik zu führen ist)

Die bisherige Darstellung der Grundprobleme der Theologie Ritschls im Lichte ihrer philosophischen Voraussetzungen konnte es, wiewohl sie danach strebte, nicht verbergen, dass mit ihr zugleich auch schon eine unausgesprochene kritische Haltung, ja sogar Destruktion so mancher Lösung und Konsequenz, die sich aus diesem Ansatz ergab, verbunden war. Schon die zeitliche Distanz, in der wir zu Ritschl stehen, und erst recht die in den letzten Jahrzehnten erfolgte grundlegende Neuorientierung und Besinnung der Theologie auf ihr Fundament der Offenbarung und ihren methodischen Eigenständigkeitscharakter, führten uns dazu, gerade dieses Thema, die philosophischen Wurzeln, und von ihnen aus nur bestimmte, dann allerdings für die gesamte Theologie Ritschls grundlegende Probleme herauszugreifen und darzustellen. Dem aufmerksamen Leser wird es daher nicht entgangen sein können, dass dieser Untersuchung unausgesprochen schon eine bestimmte theologische Position zugrunde liegt, die einen aber



die grundsätzliche Übereinstimmung mit Kant zugibt, und es dann nur als seine Aufgabe ansieht, den einmal gewonnenen Ansatz des ethisch interpretierten menschlichen Selbstverständnisses an die Offenbarung in der Schrift heranzutragen, bzw. durch sie, oder unter Zuhilfenahme derselben zu entwickeln, und auf diese Weise die nicht der Schrift entnommenen, sondern im ethischen Ansatz auch schon ausgesprochenen Probleme, z.B. den Gegensatz von Mensch und Welt, zu lösen.

Abschliessend können wir also feststellen, die Kantinterpretation ist die gleiche geblieben, mit ihr hat Ritschl die ethische Orientierung des menschlichen Selbstverständnisses und der Interpretation des auch theoretisch erfassbaren und in der praktischen Vernunft repräsentierten Geisteslebens übernommen und dessen Einheit mit der Welt durch den christlichen Gedanken Gottes dadurch gewährleistet gesehen, dass dieser im Geistesleben Correlativ mit der Welt als eine nach moralischen Prinzipien sich vollziehende Aktualität aufgeht.



theoretischen Probleme, vom sittlich orientierten Selbstverständnis des Menschen ausgegangen ist, dass er diesen Ansatz unabhängig von der Offenbarung in einer, damals allerdings nicht vereinzelt Kantinterpretation entwickelte - zumindest vortrug, und in seiner Theologie dann, im Bestreben die bei Kant festgestellten, im synthetischen Charakter seiner Philosophie angeblich liegenden "Schwierigkeiten" zu überwinden, analytisch konsequent durch eine Identifikation der praktischen Vernunft mit dem Wesen und Handeln Gottes fortführte.

Aber noch in einer weiteren Hinsicht ist dieser von Ritschl selbst gezogene Vergleich für unsere These von Bedeutung. Wir meinen nämlich Ritschls apologetisches Interesse, das in ihm zum Ausdruck kommt. Ritschl wurde oft vorgeworfen, keine Theologie, sondern Philosophie, ja sogar Metaphysik zu bieten. Dass eine solche Anschuldigung nicht zu Recht besteht, glaubt er mit einem Hinweis auf Kants eindeutige Abgrenzung einer jeden theoretischen Erkenntnis belegen zu können. Die Philosophie selbst hat ja - so können wir aus Ritschl hier wohl herauslesen - mit ihrer eigenen Grenzbestimmung zugegeben und nachgewiesen, dass es nicht mehr im Bereiche ihrer Möglichkeit liegt, eine Lösung des Gottesproblems zu geben. Und wendet<sup>ll</sup> sich diesem, z.B. von der praktischen Vernunft aus, dennoch zu, und zwar nicht nur unter ausdrücklicher Anerkennung der Schriftaussagen der Offenbarung, sondern auch unter Verwendung derselben ohne zu ihnen im Widerspruch zu stehen, so muss ein solches/schon theologisches Bemühen auch als eine Rechtfertigung des mit diesem inhaltlich übereinstimmenden theologischen Ansatzes Ritschls angesehen werden. Dass auch eine solche Interpretation Kants restlos fehlerhaft, braucht hier nicht mehr erörtert zu werden; das für unser Thema an diesem Vergleich jedoch Wesentliche ist, dass Ritschl selbst

/jetzt



Sinne als nicht mehr zu beanstanden gewertet und als auch als philosophisch begründet angesehen.

In der Tat, mit seiner Neuorientierung haben wir es hier schon zu tun, sie betrifft aber nur die Kritik an Kant, und nicht die grundsätzliche Interpretationsposition des verabsolutierten Sittengesetzes, die in der Theologie Ritschls dann mit einer noch viel schärferen Konsequenz und Radikalität vertreten wird. Für Kant ist das Sittengesetz das Selbstbewusstsein der praktischen Vernunft, es ist ein synthetisches Gesetz, denn seine Realisierung im moralischen Willen bedarf der nach eigenen Gesetzen ablaufenden Welt unter der Voraussetzung eines moralischen Welturhebers. Ritschl dagegen glaubte diesen in der Synthesis ausgedrückten Gegensatz zur Welt dadurch überwinden zu müssen und zu können, dass er von der praktischen Vernunft für sich allein aus Gottes Wesen und Handeln interpretierte, Gott als den moralischen Welturheber in dieser praktischen, das Geistesleben repräsentierenden Vernunft aufgehen liess, und, weil Gott als moralisches Handeln in einer Correlativität zwischen der Welt mitsamt den Menschen und sich selbst verstanden wird, damit die Einheit von menschlichem Geistesleben und Welt im Gedanken des moralischen interpretierten Gottes als vorgegeben ansah. Das Sittengesetz bleibt somit ein analytischer Satz, denn Gottes gegensatzloses Handeln ist seine Realität, die uns in der Einheit mit der Welt zum Bewusstsein kommt.

Wir wollen auf die Erörterung der Konsequenzen dieser Position hier noch verzichten - möge sie der Schlussbetrachtung überlassen bleiben - das für uns jetzt Wichtige ist die Feststellung, die wir machen können, dass, Ritschl in der Interpretation des Wesen Gottes, wie überhaupt in der Lösung sämtlicher



Freilegung seines wahren Charakters; sie ist aber auch eine Hinwendung zu seinem wahren Gehalt, nämlich zum Sittengesetz als dem "Erkenntnisgrund" des Wesens Gottes. Positiv und inhaltlich ausgedrückt bedeutet dies - und damit zieht Ritschl die zu seiner Theologie hinüberleitende abschliessende Konsequenz - dass "die Religion" im Sinne Kants, "das praktische Gesetz des Geistes ist, demgemäss er seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur ... aufrecht erhält", und Gott nur als diese "moralische Macht" verstanden werden kann, "welche dem Menschen, die seinem moralischen Werthe gebührende Stellung über der Welt, und zwar als dem Endzweck der Welt, gewährleistet".

Auf den ersten Blick können wir uns des Eindrucks nicht entziehen, dass wir es hier mit einer Neuorientierung im Kantverständnis Ritschls zu tun haben. Die philosophische Problematik wird auf den Bereich der theoretischen Vernunft eingeschränkt und damit der gesamte Horizont der praktischen Vernunft mitsamt der bei Kant und Ritschl scheinbar gleichlautenden Lösung des Gottesproblems allein den christlichen Glauben bzw. der christlichen Theologie zugeschrieben. Kants Religionsphilosophie wäre dann nicht mehr eine Disziplin im Rahmen seiner Philosophie - diesen Anspruch habe er ja, wie Ritschl meint, durch die Betonung des Abstandes zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, teils bewusst aufgegeben, teils unbewusst verwirkt - sondern die Ritschl gemässe Art christlicher Theologie. Daher spricht auch Ritschl hier nicht mehr von ihr als einem "Anhängsel" der Sittenlehre, oder von Gott als einem christlich verbräuteten philosophischen Postulat, - denn darauf hinaus lief ja sein ursprüngliches Missverständnis, welches der Anlass war, dass er über Kant hinausgehen zu müssen meinte - sondern beide werden im christlich-theologischen



Dasjenige aber, was Kant "auf dem Wege der theoretischen Erkenntnis" nicht gelungen ist, hat er dann unter dem "Merkmale der christlichen Religion" gelöst. Er verlässt die Philosophie - so können wir es zugespitzt ausdrücken - und wendet sich dem Christentum zu. Kant hat es erkannt, dass nur dieses - wie ja Ritschl in seiner Theologie sich bemühte zu zeigen - die "Einheit von Geist und Natur", bzw. die "Verbindung dieser beiden System zur Welt und dem praktischen Glauben" ermöglicht, und daher konnte er auch nicht anders, als in der Lösung dieses Problems durch den "moralischen Urheber und Leiter der Welt mit der christlichen Gottesidee übereinzukommen". Nur durch diesen gewinnt er die "abschliessende Einheit seiner Erkenntnis der Welt ... und zwar ausdrücklich so, dass er sie als den Inhalt des religiösen Erkennens begrenzt" und gemäss "seiner christlichen Auffassung" wiedergibt. Formal gesehen heisst das nichts anderes, als dass - und hier steht Ritschl im deutlichen Gegensatz zu seiner bisherigen Interpretation - die Beschränkung der Erkenntnis "eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers der Welt" auf den ausschliesslich "praktischen Gebrauch unserer Vernunft" mit der Selbstverständlichkeit, mit der die Existenz "Gottes im religiösen Erkennen" angenommen wird, gleichzusetzen ist. Denn dadurch, dass der Glaube an Gott als ein nicht "theoretischer oder im Sinne des allgemeinen Welterkennens vernünftiger Gedanke" in seiner praktischen Eigengesetzlichkeit erwiesen wurde, hat ihn Kant seine "ursprüngliche und eigenthümliche Art" erhalten und wissenschaftlich begründet.

Die zuerst negativ beurteilte Abgrenzung des Glaubens von aller theoretischen Erkenntnis erweist sich somit für Ritschl als eine Befreiung und



der "philosophischen" gleichgesetzt werden. Von dieser aus und durch diese vermochte er es nicht, infolge des "Abstandes" den er zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft statuierte, eine Lösung des Gegensatzes, der das Verhältnis der beiden "heterogenen Systeme des praktischen Geistes und der Natur" kennzeichnet, zu geben. Daher sah er sich genötigt - was, wie Ritschl zugibt, auch in seiner Absicht lag - die "Notwendigkeit des Gedankens Gottes" nur für den "praktischen Gebrauch unserer Vernunft" darzutun, genau so, wie ja auch "die Idee des Endzwecks nur im Gebrauch der Freiheit nach moralischen Gesetzen feststehe, und nicht aus der Erforschung der Natur entspringe". Wenn also Gottes Existenz nicht nach einem "theoretischen", bzw. philosophischen "Beweisverfahren" erkannt werden kann, ja sogar nicht einmal in einer "Hypothese zur Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung" herangezogen werden darf, so müssen wir seine "Realität" nur als eine "subjektiv <sup>1)</sup>-praktische" ansehen.

- 
- 1) In diesem "subjektiv" liegt zunächst die Spitze der Kritik, die jedoch in der anschließenden Würdigung sofort wieder umgebogen wird. Dass Ritschl hier "subjektiv" nicht kritisch-transzendental, also nicht im Sinne der allgemeingültigen, von einem jeden Subjekt in gleicher Weise notwendig vollzogenen praktischen Funktion versteht, geht aus dem ganzen Zusammenhang, vornehmlich aus seiner Bestimmung der theoretischen Erkenntnis hervor. In diesem Sinne ist für Kant die subjektive Gültigkeit der Denkformen, nicht von ihrer objektiven, d.h. das Objekt konstituierenden, und sich an diesem manifestierenden Bedeutung zu trennen, genau so, wie das Sittengesetz, wohl subjektiv, aber allgemein gültig und notwendig ist. Wenn nun Ritschl den Gültigkeitsbereich der theoretischen Erkenntnis auch auf die praktische Vernunft ausdehnt, so bleibt nur noch eine Möglichkeit des Verständnisses von "subjektiv" übrig und diese ist die, welche den sekundären Qualitäten, oder bei Kant z.B. den Gefühlen, zukommt. Dass ein solches Verständnis gerade nicht im Sinne Kants ist, erhellt wohl deutlich aus dem Vorgesagten.



Freilich darf ein wesentlicher Unterschied nicht übersehen werden. Wir wollen ihn - wenn er auch gerade in dieser kurzen, auf die Verwandtschaft mit Kant hinzielenden Darstellung nicht zum Ausdruck kommt - doch erwähnen, denn er darf nicht aus den Augen verloren werden. Sein Grund liegt sowohl in der spezifischen Erkenntnistheorie als auch in Ritschls einseitigem absolut-sittengesetzlichen Kantverständnis. Während für Kant, infolge seiner klaren Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, Gott der nur praktisch anzuerkennende Realgrund alles Seienden, also theoretisch nicht zu erfassen ist, glaubt Ritschl, dass sein Wesen in der Erscheinung seiner vom Sittengesetz her interpretierten, auch die Welt in sich einschliessenden und im Geistesleben des Menschen sich vollziehenden Offenbarung aufgeht. Hier ist er auch dem theoretischen Erkennen zugänglich und theoretischwissenschaftlich erforschbar.

Das für unser Problem der Ritschlschen Kantbeziehung jedoch Wichtigste liegt in der Kritik, die hier zuerst mit der Absicht einer Würdigung des Verdienstes Kants geübt wird und dann in eine Rechtfertigung der eigenen Theologie überführt. Wenn sie auch nur wenige Sätze ausmacht, so müssen wir uns doch eingehender mit ihr befassen. - Ritschl unterscheidet in ihr zwischen der "philosophischen Erkenntnis" und der "christlichen Religion". Das, was unter dem Titel der ersteren in den Augen Ritschls bei Kant eine Unzulänglichkeit ist, wird unter dem Titel der letzteren nicht nur ausgeglichen, sondern sogar zu seiner vollen Befriedigung gelöst. Ritschl argumentiert folgendermassen: Wählen wir den Standpunkt in Kants - wie wir noch sehen werden eigens interpretierten - Religionsphilosophie, so muss dessen "theoretische Erkenntnis" mit



lischen Welturheber" vorausgesetzt werden. Das was also auf empirischem Wege für die theoretische Vernunft nicht möglich ist, erschliesst sich der praktischen Vernunft als eine notwendige Realität. Sowohl das moralische Selbstbewusstsein der menschlichen Persönlichkeit, als auch unsere Weltanschauung müssen somit, wenn Sittlichkeit sinnvoll und möglich sein soll, im praktischen Glauben an Gott gegründet sein. Das Sittengesetz erweist sich als das göttliche Gesetz, und der Ablauf der Naturereignisse zielt auf seinen Zweck - die menschliche Persönlichkeit hin. Beide sind in der höchsten und alles umfassenden Einheit auf dem Grunde der praktisch anzuerkennenden Realität Gottes miteinander verbunden. Gott ist somit das höchste notwendig anzuerkennende Ideal. Vergleichen wir jetzt diesen, über Ritschls richtige Darstellung hinaus von uns aus ausführlicher im Zusammenhang wiedergegebenen Gottesbeweis Kants mit dem uns schon bekannten Ritschlschen Ansatz, so kann seine Abhängigkeit nicht mehr übersehen werden. Die Identität der einzelnen Gedanken ist derart evident, dass, wollen wir den Beweis auf einzelne Begriffe bringen, diese bei beiden wörtlich übereinstimmend gefunden werden können. Für beide steht die durch die Sittlichkeit repräsentierte Persönlichkeit in einem Gegensatz zur Natur. Von der Eigengesetzlichkeit der Natur aus kann dieser Gegensatz nicht ausgeglichen werden - daher auch Ritschls Ablehnung des kosmologischen Weges - es bleibt somit nur der Ansatz des Sittengesetzes übrig - Ritschl sieht in ihm die Repräsentation des geistigen Lebens überhaupt - von dem aus dann Gott als "sittliche Person" notwendig angenommen werden muss. Für beide liegt also in Gott die Einheit des natürlichen und sittlichen Daseinssystems, die dem Menschen im "höchsten Gut" die Verbindung der Tugend mit der Glückseligkeit verbürgt.



zu bahnen, abgelehnt und als metaphysisch-theologischer Dogmatismus, bzw. als ein unerlaubter Schluss vom Zufälligen auf das, auch ontologisch schon vorausgesetzte Absolute destruiert. Es bleibt hier somit nur ein Ansatz übrig - Kant hat ihn metaphysisch vorbereitet, während ihn Ritschl nur übernommen hat - und dieser ist die "Schätzung des sittlichen Handelns aus der Freiheit", also die moralische geistige Persönlichkeit des Menschen. Diese gibt sich selbst, unabhängig vom Mechanismus der Natur und unter Berücksichtigung aller anderen geistigen Wesen, ihr somit allgemeingültiges und verbindliches Gesetz und trachtet dieses in der auch sie einbeziehenden Sinnenwelt, als den "Endzweck" derselben, durchzusetzen. Einerseits steht also der Mensch unter einer intelligiblen Ordnung - Ritschl nennt sie ganz allgemein "geistig" - in ihrer Verwirklichung sieht er seine Würde und Vollkommenheit, andererseits aber ist er mit seinen, ebenfalls ihm bestimmenden Neigungen in die Sinnenwelt eingestellt. Ein, weder von der einen noch von der anderen Seite allein zu überwindender Gegensatz durchwaltet somit sein Leben. Das Sittengesetz jedoch fordert seine Verwirklichung, sie ist der Inhalt desselben, und nur inwiefern sie möglich ist, hat es auch einen Sinn. Im Wesen der moralischen Persönlichkeit liegt somit auch die "Hoffnung" auf eine Verknüpfung dieser beiden "Daseinssysteme". Die "Tugend", als die Verwirklichung der Moralität, muss mit der "Glückseligkeit", als der Befriedigung aller aus dem Zusammenhang mit der Natur sich ergebenden Neigungen, in einem höchsten Gut in Einklang stehen. Weil das Sittengesetz aber von sich aus diesen Gegensatz zur Eigengesetzlichkeit der Natur nicht überbrücken kann, und die Einheit mit dieser doch in ihm angezeigt ist, muss in und mit ihm wesentlich und unzertrennlich auch der Glaube an Gott als einen "mora-



Verdienste Kants hervorzuheben und die Richtigkeit der eigenen Gedanken mit dem Hinweis auf eine Verwandtschaft mit Kant zu belegen. Wohl wird die Erörterung auch kritisch geführt, wir werden jedoch sehen, dass diese Kritik nur die Folie einer Rechtfertigung Kants im Sinne der eigenen Theologie sein soll. Für uns ist es notwendig, diese neue Orientierung in der Kantkritik Ritschls hervorzuheben, denn sie verdeutlicht 1. die Konsequenz, mit der die einmal eingenommene Position des verabsolutierten Sittengesetzes, trotz aller ursprünglichen Versuche über Kant hinauszukommen, selbst in der Theologie fortgeführt wird, und 2. wie Ritschls Abhängigkeit von Kant nicht nur in einer Parallelität der Gedanken, sondern sogar in einer Identität der Begriffsbildung zum Ausdruck kommt. Darüber dürfen die oft eingestreuten kritischen Bemerkungen den unvoreingenommenen Leser nicht hinwegtäuschen. Wenn sie auch so manche Apologie Ritschls zum Gegenteil der von uns vertretenen These verführten, so muss doch dieser das Ritschlsche "Werturteil" einleitende eindeutige Versuch, die Übereinstimmung mit Kant nachzuweisen, jene eines anderen belehren.

Wir wollen zum besseren Verständnis diese der Kr.d.U.K. § 88 entnommene Kantdarstellung kurz wiedergeben und uns dann besonders der Bedeutung ihrer Interpretation zuwenden. - Schon der Ausgangspunkt, von dem aus Kant seinen Beweis führt und den Ritschl auch anerkennend hervorhebt, ist sowohl antithetisch der rationalen Theologie bzw. Philosophie gegenüber, als auch inhaltlich bei beiden der gleiche. Auch von Kant wird ein jeder direkte Versuch, durch eine vorfasste "Vorstellung von Gott" diesen begründen zu wollen oder durch einen "Begriff der Welt" am Leitfaden des kausalen Geschehens sich einen Weg zu ihm



verzichten, - selbst Ritschl kennt sie nicht in dem in sich geschlossenen Sinn der systematischen Wiedergabe der Offenbarungswahrheit - denn eine jede von ihnen ist nichts anderes, als eine schwerpunktartige Hervorkehrung eines bestimmten Problems unter notwendiger Berücksichtigung des Gesamthorizontes, dessen Kennzeichen Gott, Welt, Mensch in ihren gegenseitigen, in der Person Christi zentrierten Beziehungen sind. Infolge dessen genügt es, - und ein Blick in Ritschls Werke kann das bestätigen - nur den Grundansatz seiner Gotteslehre bzw. seiner gesamten Theologie zu wissen, in ihm liegt der Schlüssel für die Lösung und damit auch für das Verständnis eines jeden anderen theologischen Problems, genau so wie die Liebe, bzw. der Wille in seiner moralischen Interpretation alle anderen Eigenschaften Gottes erschlossen hat.

#### 5.) Vergleich der Ritschlschen Gotteslehre mit der Ethik und Religionsphilosophie Kants.

Es ist für das Verhältnis Ritschls zu Kant bezeichnend, dass in die von uns jetzt vorgetragene Ausführung des Gottesproblems eine kurze Erörterung des moralischen Gottesbeweises Kants eingeflochten wird <sup>1)</sup>. Im Gegensatz zu der bisherigen Absicht, eine Abhängigkeit von Kant kategorisch abzulehnen, bezweckt dieser Vergleich eindeutig, die positiven

---

1) III 208-10, alle in diesem Kapitel folgenden Zitate sind diesen Seiten entnommen.



zu seiner Gerechtigkeit stehen <sup>1)</sup>. Beide sind zwei verschiedene Sichten der Liebe, und da das Handeln Gottes bzw. seine Gesetzmässigkeit in seinem alles umfassenden Verlauf immer das gleiche bleibt, kann die Gnade Gottes, sowohl als ein "Akzidenz der Gerechtigkeit" <sup>2)</sup>, als auch als mit ihr "identisch" angesehen werden <sup>3)</sup>.

Mit dieser Ableitung der Gerechtigkeit und Gnade hätten wir Ritschls Gotteslehre zum Abschluss gebracht. Es ist bezeichnend, dass Ritschl andere Eigenschaften nicht mehr ausführlich behandelt, und wenn sie auch gelegentlich erwähnt werden, so geht ihre Interpretation nicht über eine Wiederholung des vorgegebenen Schemas hinaus <sup>4)</sup>. Mit der Transposition der im moralischen Willen aufgezeigten Beziehungen zwischen dem Subjekt und dem Objekt in das Wesen Gottes in seinem Verhältnis zur Welt, und mit der in der Offenbarung begründeten Interpretation dieser Aktualität Gottes durch die in Christo offenbarte Liebe, hat Ritschl ein in sich geschlossenes und erfülltes theologisches Gebäude geschaffen, in dem und von dem aus alle anderen Wahrheiten der Offenbarung, wie die Entstehung der Welt, das Reich Gottes, die Rechtfertigung und Versöhnung des Menschen mit Gott, die Heilstat Christi usw. ihren Sinn und ihre systematisch theologische Ausführung erhalten. Wir können daher im Rahmen dieser Arbeit auf die Interpretation der sonst üblichen theologischen Disziplinen, wie Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie usw. ver-

---

1) III 252 f, 445. 2) III 253. 3) III 446, Utr. § 16.

4) Die "Ewigkeit als spezifisches Attribut Gottes ist die Stetigkeit seiner Willensrichtung auf seinen Selbstzweck" (III 475), oder die "Güte" ist in dem "spezifischen Attribut ..., dass er der christlichen Gemeinde als die Liebe offenbar ist, eingeschlossen" (III 260).



Genau so, wie die Gerechtigkeit nur aus dem Liebeshandeln Gottes als eine bestimmte Sicht desselben abgeleitet wird, entwickelt auch Ritschl sein Verständnis der Gnade. Der Selbstzweck Gottes, der über die "Zweckbeziehung" des Menschen "auf das ewige Leben oder die Freiheit über der Welt" im Reiche Gottes erreicht und bestimmt wird, ist auch hier die Voraussetzung <sup>1)</sup>, aus der ein Gesichtspunkt herausgegriffen wird, um von ihr aus der Liebe und Gerechtigkeit Gottes eine neue Wertbestimmung zu geben. Dieser Gesichtspunkt ist die notwendige Vergebung der "Sünde als Schuld ... Gleichgültigkeit und Misstrauen gegen Gott" und die Rechtfertigung des Sünders, in dem sein Wille von Gott in die "positive Richtung" auf seinen Endzweck im Reiche Gottes übergeführt wird <sup>2)</sup>. Am göttlichen Liebeswillen, ebenso an seiner Gerechtigkeit ändert sich somit gar nichts, er ist weiterhin das "normale ... zum Heil der Glieder seiner Religionsgemeinschaft" führende "Verfahren". Der Schwerpunkt dieses Vollzugs wird jedoch dieses Mal auf die besondere Aufgabe Christi gelegt, dem Heilswillen Gottes nicht nur zu offenbaren, sondern ihm durch seine Genugtuung auch das notwendige Correlat, nämlich den auf seinen Endzweck, der letzten Endes Gott in seinem Handeln selbst ist, ausgerichteten Sünder zuzuführen. Daher kann für Ritschl die "Gnadenordnung" Gottes in keinem Gegensatz

---

1) Wählt die Theologie dagegen ihren Ausgangspunkt in der göttlichen Gnade, so glaubt Ritschl, gerade das, was er anstrebt, nämlich eine "allgemeine Ordnung des sittlichen Handelns" und dementsprechend ein "Christentum als öffentliche Ordnung" nicht ableiten und erklären zu können. In der Gnade allein fehlt ihm die Breite, allgemeingültige Basis einer "sittlichen und religiösen Weltordnung" und der allen Menschen und der Welt geltende Wille Gottes läuft Gefahr, in "lauter Privatverhältnisse zwischen Gott und den einzelnen Menschen" aufgelöst zu werden (III 256f). Eine Theologie als systematische Einheit der Lösung aller Probleme und als Wissenschaft wäre daher im Sinne Ritschls nicht möglich.

2) III 500.



gültigkeit erheben. Wir dürfen also nicht in der Interpretation der göttlichen Gerechtigkeit von unserer Gebundenheit durch Gott auf Gott selbst schliessen. Uns Menschen ist in der Person Christi, also im göttlichen Liebeshandeln, der "Gedanke des Reiches Gottes als Inhalt des göttlichen Selbstzwecks" vorgegeben und aufgegeben, ihn haben wir zu erkennen und in der Liebe zu verwirklichen; dies setzt aber Gott immer schon voraus und kann nicht für ihn gelten, "bevor er sich an seinem Willen bestimmt" <sup>1)</sup>. Die Gesetzmässigkeit seines Liebeshandelns, durch welches er "die Gemeinde Christi zustande gebracht" hat, "und ihrer Vollendung entgegenführt" ist daher auch seine Gerechtigkeit <sup>2)</sup>, und weil sie auf die Einheit der letzten menschlichen Gemeinschaft samt der Welt mit seinem Endzweck abzielt, auch die einzig mögliche Weltordnung. <sup>3)</sup>

1) III 269f. 2) Utr. § 16.

3) Wie weitreichend und alles umfassend diese göttliche Gerechtigkeit ist, wird auch aus einer Konsequenz deutlich, die sich aus ihr für die menschliche Existenz und die Ordnungen ihrer Gemeinschaft ergeben. Wenn es ausser der Gerechtigkeit Gottes, die im Grunde mit der Sittlichkeit und Liebe identisch ist, keine andere Norm des Handelns und der gegenseitigen Beziehungen geben darf, so darf auch kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Rechtsgesetz und dem Sittengesetz des Menschen bestehen. Das, was der Mensch ist, bzw. nach welchen Prinzipien er in seiner Gemeinschaft zu handeln hat, ist durch seine Bestimmung, Endzweck der göttlichen Liebe im Reiche Gottes zu sein, vorgezeichnet. Diese hat er selbst in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen, in dem er sie liebt und in dieser Liebe von Gott anerkannt wird, zu verwirklichen. Das Gesetz seines moralischen Willens hat somit Rechtsordnung zu werden. Ritschl betont ausdrücklich, dass das Recht nicht die Sittlichkeit ist, sie umfasst aber als der begründende Primat "alles Recht und alles dem Recht entsprechende Handeln", sie ist der Geist, aus dem das Recht als ein "Produkt" von "engerem Umfang" hervorzugehen hat, und nur inwiefern das wirklich der Fall ist, können wir vom wahren Recht, und von der durch dieses Recht konstituierten "Gemeinschaft des Volkes" als von einem Rechtsstaat sprechen. Das Recht hat somit die Aufgabe "ein Mittel zum Zwecke des sittlichen Handelns" zu sein, und weil dieses Handeln aber nur im Reiche der Sittlichkeit bzw. Reiche Gottes möglich ist und aus dem Liebeshandeln Gottes begriffen werden muss, ist auch das Recht nichts anderes, als ein Ausdruck der göttlichen Liebe bzw. Gerechtigkeit (III 238ff). -- Näher ausgeführt werden diese Gedanken in der Auseinandersetzung mit Duns Scotus und der lutherischen bzw. reformierten Orthodoxie, in deren Theologie Ritschl eine staatsrechtliche Begründung der Gerechtigkeit Gottes sieht. Vgl. III 227ff.



Gute will, weil es im Voraus auch für ihn das Gute ist, oder ob etwas Gut ist, bloss weil Gott es will <sup>1)</sup>. Angesichts dieser Alternative sieht Ritschl es als seine Aufgabe an, zu zeigen, dass sowohl die eine, als auch die andere Interpretation von falschen Voraussetzungen ausgeht. "Wir können uns keinen Willen ohne bestimmte Richtung auf einen Zweck denken" <sup>2)</sup>. Wenn Gott sich in einem jeden Akt seiner Liebe zur Welt immer von neuem in seinem Selbstbewusstsein bestimmt und alles, was ist, in dieses einbezieht, so kann ausserhalb ihm keine rational begriffene Gerechtigkeit mehr vorausgesetzt werden <sup>3)</sup>. Eine solche würde auch seinem Wesen, immer nur im jeweiligen Weltbezug existent und offenbar zu sein, widersprechen. Die Norm, die in seinem Handeln zum Ausdruck kommt, wird daher nur vom "einheitlichen Zweck der höchsten menschlichen Gemeinschaft", nämlich dem Reiche Gottes bestimmt, und da dieser Zweck das "Correlat" des Selbstzwecks und der Selbstbestimmung Gottes ist, kann dann auch seine Gerechtigkeit nur in seinem Handeln selbst liegen. Damit ist aber auch schon der zweiten Möglichkeit, den "Begriff des Guten" aus einer Willkür Gottes abzuleiten, vorgebeugt. Hätte Gott z.B. "den Betrug oder den Diebstahl" <sup>4)</sup> geboten, so wäre er in Widerspruch mit "dem im Reiche Gottes ausgedrückten Selbstzweck". Das Gesetz seines Handelns könnte dann wohl von den Menschen befolgt werden, es würde aber niemals zu einem Endzweck führen, in dem er den Ausdruck seiner Selbstbestimmung sehen kann. Es könnte nicht den Anspruch auf Allgemein-

1) III 236, 269; 2) III 269.

3) Gott würde somit einer "Macht" unterliegen, die "über ihm stände"; eine Annahme, die bei den Socinianern anzutreffen ist. Auch die rational entwickelte Theologie der altprotestantischen Dogmatik wird von Ritschl in diese Richtung verwiesen, III 236 ff.

4) Eine Möglichkeit, die von den "Scotisten" nicht ausgeschlossen wurde.



kann nicht mehr diese grundsätzliche Bedeutung zukommen, wie es bei der, uns Gott umfassend erschließenden Liebe der Fall ist. Nur diese umgreift sämtliche Komponenten, nämlich den Menschen, die Welt, und als Zentralisation und Erkennungsgrund die Person Christi, die dann in ihrer Wechselbeziehung die moralisch-voluntativ verstandene göttliche Aktualität, nur die Gott selbst ist, zum Ausdruck bringen. Die anderen Eigenschaften werden daher immer nur eine jeweils andere Sicht dieser Liebe sein können, sie geben nur bestimmte Beziehungen derselben wieder, und müssen dann auch dementsprechend, wenn wir sie richtig verstehen wollen, vom Gesamtvollzug des sittlichen Willens aus interpretiert, bzw. in diesen systematisch eingefügt werden.

Eigentlich bleiben nur noch zwei Eigenschaften übrig: Die Gerechtigkeit und die Gnade. Wir fangen mit der dem moralischen Willen adäquateren Gerechtigkeit an und wollen sie ausführlicher behandeln. Auch bei Ritschl ist sie diejenige, deren Darstellung einen verhältnismässig breiteren Raum einnimmt. Der Grund dafür liegt einerseits in der notwendigen Auseinandersetzung mit anderen Positionen <sup>1)</sup>, und andererseits weil er gerade an ihr zeigen kann, dass nur die Liebe der Schlüssel ist, mit dem alle in seinen Augen noch ungelösten Schwierigkeiten überwunden werden können. In den von Ritschl abgelehnten Systemen wurde die Gerechtigkeit entweder als eine auch dem Handeln Gottes vorgegebene Norm, vorausgesetzt, oder sie wurde als dasjenige interpretiert, was aus dem jeweiligen Willen Gottes für den Menschen zu erschlossen ist. Man legte sich die Frage vor, "ob Gott das

---

1) Hauptsächlich des Duns Scotus, der lutherischen und reformierten Orthodoxie, der Socinianer und Arminianer III 227 ff.



Liebe erklärt werden kann, so folgt daraus noch nicht, dass damit die gesamte "natürliche Ausstattung" nicht berücksichtigt werden dürfte. Ja sogar im Gegenteil, ein jeder "geistige Austausch" - und die Liebe ist für Ritschl ein solcher - "setzt in seinem Bestehen den ganzen unermesslichen mechanischen, chemischen, organischen Zusammenhang der Welt voraus", und nur mit ihm als einem "Mittel" können wir den uns von Gott gesetzten "Zweck" der Liebe und der sittlichen Gemeinschaft erreichen und erfüllen. Die "Naturwelt" ist daher keine "zufällige Zugabe zur Existenz des menschlichen Geschlechtes", sie darf also nicht aus sich selbst oder aus einem "unbestimmten Willen Gottes" in ihrem notwendigen Verhältnis mit der "Geisterwelt" beurteilt werden, sondern wir müssen sie in dem gesamten Zusammenhang des als "Liebe sich selbst bestimmenden" und in erster Linie dem Menschen geltenden "Willen Gottes" einbeziehen. Von hier aus gesehen erhält dann auch die "Formel, dass Gott die Welt aus Liebe geschaffen" habe, ihren Sinn und ihre "notwendige Abgrenzung", d.h. dass die "Erschaffung der Natur durch Gott" nur den "Werth einer relativen Notwendigkeit" hat, "nämlich derjenigen des Mittels zur ... Hervorbringung einer Vielheit von Gott gleichartigen Geistern". Des Menschen letzter Zweck, nämlich das moralische Reich Gottes, ist somit auch der Endzweck seiner Bedingung, der Welt, und nur beiden zusammen in ihrer Einheit kann die Liebe Gottes in seiner "Selbstbestimmung" gelten <sup>1)</sup>.

Mit dieser Lösung des Weltproblems ist der Rahmen und die Darstellung des Systems der an der Liebe orientierten Interpretation des Wesens Gottes eigentlich schon geschlossen. Allen anderen Eigenschaften, die jetzt noch kurz zu behandeln wären,

---

1) III 265 f.



wille Gottes sich ausschliesslich in der Person Christi zentriert, so werden alle theologischen Probleme an der Christologie zu orientieren und von ihr aus zu lösen sein. Dass dies für die Anthropologie zutrifft, ist schon deutlich geworden, wie aber auch die Kosmologie in dieses System der Liebes-Beziehungen einzuordnen ist, möge jetzt noch dargelegt werden.

Die Beantwortung der Frage, wie der Mensch als geistige Person mit seinem Endzweck im Reiche Gottes durch Christus Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann, weist aber für Ritschl noch über den Menschen hinaus auf die ebenfalls durch Gott geschaffene Welt und zeigt uns an, wie deren noch ausstehende Erklärung im Zusammenhang der göttlichen Liebe zu geben ist. Wir haben die Welt bisher aus methodischen Gründen ausgeklammert, weil die Kongruenz ihres Zweckes mit der Selbstbestimmung Gottes für Ritschl direkt noch nicht einsichtig ist. Nur an gleichartigen, also geistigen Wesen kann sich Liebe im wahren Sinn des Wortes entfalten, sie kann sich also nicht direkt der Gesamtheit der unbelebten und tierisch belebten Welt zuwenden. Für diese muss daher eine Zweckbestimmung gelten, die über sie in das Leben des Geistes hineinführt und in der Einheit mit diesem und von diesem her Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann und in deren Selbstzweck aufgenommen wird. Die Lösung des Problems der göttlichen Liebe dem Menschen gegenüber bringt daher auch für Ritschl die Lösung der Schwierigkeit, "wie die Welt in den Selbstzweck Gottes von ihm mit beabsichtigt" sein kann <sup>1)</sup>. Wenn auch, wie bisher gezeigt wurde, eine jede "sittliche gute Entwicklung der einzelnen Menschen" und ihre "Vereinigung" in der gegenseitigen Liebe nicht ohne die "Idee von Gott" bzw. dessen

---

1) III 262.



Wille sich auf ihn richten, auch alle diejenigen, die ihn als das "Haupt seiner Gemeinde" anerkennen, mit in diese einbeziehen und umfassen <sup>1)</sup>. Unsere Aufgabe liegt somit darin, ihn als unseren "Herrn" anzuerkennen, ihm "gehorsam" zu sein, und wenn wir in unserem Leben nach der Verwirklichung des Reiches Gottes dadurch streben sollen, dass wir in ihm "unsere Brüder lieben", so haben wir in dieser "Liebe Gottes ... zu seinem Sohne unseren Herrn", einen festen Anhaltspunkt und eine "Norm" <sup>2)</sup>.

Fassen wir jetzt dieses hier aufgezeigte Verhältnis zwischen der Liebe Gottes über seinen Sohn zu den Menschen in einem Blick zusammen, so können wir sagen, dass für Ritschl Christus der "Beziehungspunkt" ist, auf den als dem Urbild und dem Repräsentanten der moralisch in Liebe vereinten Menschheit sich einerseits die Liebe Gottes richtet, genau so, wie andererseits wir als "seine Gemeinde" und "seine Jünger" ihn deshalb anerkennen, weil in ihm als einem "Organ" <sup>3)</sup> die Offenbarung und "Liebe" Gottes für uns "wirksam" wird. In ihm verwirklicht und trifft sich wie in einem Kristallisationspunkt die Liebe Gottes mit der des Menschen und erhält - was für den Menschen wesentlich ist - in allen ihren bisher aufgewiesenen "Beziehungen" eine sichtbare Form. Ritschl drückt dieses Verhältnis kurz noch folgendermassen aus: "Gott ist die Liebe" d.h., dass er "durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zu dem Reiche Gottes heranzubilden", und damit "in dieser überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen seine Ehre, oder die Erfüllung seines Selbstzwecks" zu verwirklichen <sup>4)</sup>.

Daraus ergibt sich für Ritschl eine bedeutsame Konsequenz: Wenn der alles umfassende Liebes-

---

1) Utr. § 12d. 2) III 268. 3) III 257. 4) III 268.



der göttlichen Liebe zu erkennen ist". Die Vollzüge beider sind durch das allgemeine Gesetz der Einbeziehung des Anderen in den Selbst- bzw. anderen Zweck gekennzeichnet, sie sind somit miteinander identisch. Der Menschheit "Endzweck" und "höchstes Gut" ist das "Reich Gottes" <sup>1)</sup> und in der Verwirklichung dieser "überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen" sieht Gott "die Erfüllung seines Selbstzwecks" <sup>2)</sup>.

Nun steht noch, nachdem die Liebe Gottes zu den Menschen bis ins Einzelne geklärt wäre, die zentrale Frage nach der Bedeutung der Person Christi, die ihr in diesem Zusammenhang zukommt, aus. Ritschl sieht sich jetzt zur Beantwortung derselben gezwungen, denn die in der Liebe aufgewiesene Identität der Zweckbestimmungen muss, wenn sie für den Menschen wirksam sein soll, konkret erfasst werden können. Es ist uns schon bekannt, dass der menschliche moralische Wille allein noch keine weltüberwindende Macht hat, und dass dementsprechend dann sein sittliches Reich, auch wenn es das "Reich Gottes" selbst ist, "auf welches sich" dessen "Liebe ... erstreckt", keine feststehende "Grösse" sein kann, sondern von uns erst "erreicht" werden muss. Wir als seine "Mitglieder" bedürfen daher einer "fortdauernden Anleitung", oder einer "Umbildung zu der Eigentümlichkeit", welche uns erst in den Stand setzt, Gegenstand des göttlichen Liebeswillens sein zu können. Die Wirklichkeit einer "Gemeinde, welche dazu berufen ist, sich zum Reiche Gottes zu vereinigen", ist also nur dadurch möglich, dass in ihr die menschliche Vollkommenheit "urbildlich" repräsentiert und "wirksam ist". Gott selbst als die "Liebe" musste daher in "seinem Sohn" in "der von diesem gestifteten Gemeinde ... offenbar" werden <sup>3)</sup> und dadurch, dass seine "Absicht" und sein

---

1) III 267. 2) III 268. 3) ebenda.



so erhebt er doch selbst gegen ihn und zwar nicht nur im Hinblick auf die christliche Offenbarung, sondern auch von seiner Definition der Liebe her, ein berechtigtes Bedenken <sup>1)</sup>. Wenn nämlich die Natur in ihrer gattungsmässigen Einheit "Gott ungleichartig" ist, so kann die analog dieser verstandene Zusammenfassung des Menschengeschlechtes zu Gottes Liebeswillen in keinem Verhältnis stehen. Es gilt daher die Vielheit der Menschen in ihrer Einheit derart zu verstehen, dass sie mit der Zweckbestimmung des göttlichen moralischen Willens identisch ist. Die Erfüllung dieser Forderung bietet die "Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechtes durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe". Der moralische Wille in seinem, allen Menschen nach der Allgemeingültigkeit seines Gesetzes vereinigenden Vollzug ist also das Gott gleichartige Wesen der Einheit der Menschen, und nur er kann in die Selbstbestimmung Gottes als ihr Zweck aufgenommen werden. Damit ist auch einer Nivellierung der Menschen vorgebeugt. Einem jeden einzelnen ist seine Eigentümlichkeit in der "Familie", im "Stande" und in seiner "Volksgenossenschaft" gewahrt, und dennoch steht er in einer "übernatürlichen Einheit", die alle Menschen in einem "gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe" in ihrem letzten, alle einbeziehenden und allen zukommenden Zweck zusammenfasst. Welche weiteren Formen dieses Reich der Sittlichkeit für Ritschl hat, ist uns schon bekannt. Es ist die "christliche Gemeinde, welche das Reich Gottes zu seiner Aufgabe macht", es ist das durch den Liebeswillen Gottes konstituierte "Reich Gottes" selbst. Nur in ihm findet also Ritschl diese "Einheit des Menschengeschlechtes", die "der Einheit des göttlichen Willens soweit gleichartig ist, dass darin das Correlat

---

1) III 266f.



- Damit ist aber eine der schon erwähnten Schwierigkeiten von neuem aufgebrochen, nämlich der Inkongruenz zwischen dem göttlichen Selbstzweck und der doch nicht Gott seienden, aber "von ihm mit-beabsichtigten" Welt <sup>1)</sup>. Der "Begriff der Liebe", und zwar zunächst der menschlichen Liebe, weist Ritschl den Weg der Lösung. Wir haben gesehen, dass für ihn nur ein der liebenden Person ebenbürtiges Objekt den Vollzug des Liebeswillens in seiner vollen Gültigkeit ermöglicht. Der "unbestimmte Begriff ... der Naturwelt" scheidet somit zunächst als "Correlat jener besonderen Bestimmung des göttlichen Willens" aus. Wenn wir sagen, "dass Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe" und damit meinen, dass "deren Dasein" die endgiltige Aufgabe seines persönlichen Selbstzwecks verwirkliche", so haben wir zu unserem Gottesverständnis zunächst noch nichts beigetragen. Nur eine "geistige Person" kann als Objekt "seinem Wesen als Liebe" entsprechen, und diese ist der Mensch, sowohl als "Einzelner", als auch in seiner "zur Gattung verbundenen Vielheit von Geistern". Eine einfache "Reflexion ~~und~~ auf die Welt" - man beachte, dass es wiederum die Welt, also die Erscheinungsweise des Wirkens Gottes ist, die Ritschl eine Erkenntnis seines Wesens ermöglicht! - weist uns an, über den Einzelnen hinauszugehen und die in ihr als der Schöpfung Gottes angelegte "Vielheit von Geistern als Glieder einer Gattung", d.h. die "Vielheit des Lebens unter den Bedingungen des Zusammenhangs von Art und Gattung", also in ihrer Einzelheit wie auch in ihrer Einheit zu sehen <sup>2)</sup>. Wie richtig dieser Hinweis von der logischen Zusammenfassung der Menschen unter ihre Gattung auf ihre Möglichkeit, Objekt des göttlichen Liebeswillens zu sein, Ritschl auch zunächst erscheint,

---

1) III 262. 2) III 264f.



eingehender sehen werden, nicht unabhängig von dem allgemeinen Gesetz, das sein Handeln definiert, zu denken. Er steht nicht unter einer "vorausgesetzten substantiellen Gerechtigkeit" <sup>1)</sup>, sondern diese ist immer nur die in seinem besonderen Schaffen - welches allein sein Wesen ausmacht - allgemeingültige Form seines Willens. Gott kann sich somit nicht von dem mit seinem Selbstzweck identischen Endzweck der Dinge abheben, insofern ist und bleibt er immer der "allgemeine Grund" von allem "Einzelnen". Aber die "Richtung" seines Willens ist immer eine "besondere", und das von ihm Geschaffene, nämlich die "Natur" und das "geistige Gesamtleben" ist in seiner Besonderheit voneinander getrennt. Wenn wir jetzt dessen Einheit "unter der Bedingung, ... dass die Menschen ihr sittliches Gemeinwesen als den Endzweck der Welt verstehen", erklären wollen, so muss auch Gott als ein "intelligenter Urheber", der in seiner Zweckbestimmung, also durch sich selbst diesen Endzweck der Einheit gewährleistet, von den jeweiligen Besonderheiten der Welt unterschieden werden <sup>2)</sup>.

---

1) III 269.

2) Eigentlich wird in diesem indirekten Beweisverfahren nicht, wie Ritschl es will, Gottes Besonderheit, sondern von der Besonderheit des Geschaffenen her, Gottes Andersartigkeit, bzw. Abgehobenheit erschlossen. Das im logischen Obersatz ausgedrückte Besondere bezieht sich nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Einzelne. Entgegen diesem Zusammenhang glaubt Ritschl zuerst in der besonderen göttlichen Willensrichtung ein Zeichen der Besonderheit Gottes zu sehen. Da aber gerade jene Besonderheit nicht auf die Gottes weist, sondern ein Ausdruck der von Gott geschaffenen Welt ist, geht Ritschl zu seinem uns schon bekannten moralischen Beweis über und spricht, unabhängig vom bisherigen Gedankengang, den "moralischen Welturheber" auch die "Besonderheit" zu. Der Versuch Ritschls, logisch den Pantheismus zu widerlegen, muss daher als gescheitert angesehen werden. Das Endergebnis entspricht nur der logischen Voraussetzung, und diese besagt, dass nur dem Einzelnen, also dem Geschaffenen die Besonderheit zugesprochen werden muss. Wie Gott als das Allgemeine zu verstehen ist, bleibt daher, unabhängig vom moralischen Beweis, immer noch offen.



geglichenen Abhebung von derselben. Diese beiden, Welt und Geist in ihrer Einheit, sind somit der "Zweck" des göttlichen Willens. Weil aber jener analog dem moralischen Willensvollzug, nicht ausserhalb desselben liegen darf, sondern ausschliesslich dieser selbst in seiner moralischen Gesetzmässigkeit ist, muss dieser Zweck des göttlichen Schaffens Gottes Selbstzweck, oder "er selbst" sein <sup>1)</sup>.

Hier wird jedoch einem Missverständnis, und zwar dem des Pantheismus vorgebeugt werden müssen. Ritschls erkenntnistheoretische Begründung des Wesens Gottes hat ihn wohl schon ausgeschlossen; vom Wesen der Liebe her wird diese Widerlegung aber noch deutlicher. Die Identifikation des Selbstzwecks Gottes mit dem Endzweck des von ihm Geschaffenen bedeutet nicht, dass damit an Gott als den "Grund aller Wirklichkeit", seine "Besonderheit" in seinem auf sich selbst über die Welt rückbezüglichen Willen ausgeschlossen wäre <sup>2)</sup>. In der Begründung dieser Behauptung geht Ritschl von einer einfachen logischen Erwägung aus. Diese besagt, dass "alles Einzelne nur darum unter das Allgemeine" treten kann, "weil, es unter das Besondere tritt". In diesem Sinne hat auch die Analyse des Liebeswillens gezeigt, dass die beiden geistigen, sich liebenden Personen nur dann nach einem allgemeingültigen Gesetz in ihrem Handeln auf einander bezogen und in ihrer Zweckbestimmung miteinander identisch sein können, wenn gerade die Besonderheit des anderen gewahrt und gefördert wird. Direkt kann nun aber diese Erkenntnis auf Gott nicht angewendet werden, denn er ist ja für Ritschl gerade das Allgemeine, dessen Besonderheit in ihrer Abgehobenheit von allem Einzelnen erst erschlossen werden soll. Gott selber ist, wie wir noch

---

1) III 262. 2) III 261f.



Nun soll dieser Begriff der Liebe auf Gott, entsprechend seinem uns schon bekannten Verhältnis zur Welt, nämlich ihr Einheitsgrund zu sein und ausserhalb ihrer erkennbaren und nach vollziehbaren Beziehungen <sup>nicht</sup> mit zu existieren, angewandt werden. Daraus ergibt sich für Ritschl ohne Einschränkung die Lösung aller noch ausstehenden Fragen der christlichen Offenbarung. Wir wollen die einzelnen Gesichtspunkte, die uns die Interpretation der menschlichen Liebe aufwies, im Blick auf Gott einzeln hervorheben und nach ihrer Bedeutung für sein Verständnis fragen.

Wenn Gott die Liebe ist und diese nur als eine andere Sicht des moralischen Willens interpretiert wird, so folgt daraus zunächst, dass Gottes Wegen uns nur in seinem Willen aufgehen kann und sein Verhältnis zur Welt entsprechend dem in der Moralität aufgewiesenen Beziehungen zwischen dem Liebenden und dem Geliebten verstanden werden muss.<sup>1)</sup>

Erst durch den Willen als Liebe erhalten die bisher von Ritschl nur erkenntnistheoretisch formal entwickelten Beziehungen zwischen dem Einheitsgrund oder dem göttlichen Selbstbewusstsein und dem von und in ihm Geschaffenen und Angeeigneten Farbe, bzw. einen konkreten Gehalt. Diesen glaubt Ritschl nur der Offenbarung entnehmen zu können. Er spricht daher nicht mehr von "Beziehungen" sondern von einem "persönlichen Willen", der die "Ursache von Wirkungen" ist, und, wie eine jede "Kraft, nur ... in einer bestimmten Richtung" gedacht werden kann. Dieser geht auf das von ihm Geschaffene, also auf die Welt und in ihr auf die geistige Persönlichkeit des Menschen in ihrer auf Gott zurückweisenden und nur durch ihn wieder zur Einheit seines Grundes aus-

---

1) II 96f, III 234, 260, Utr. § 12.



in sich zu enthalten, zu dem der eigene Liebeswille als mit ihm korrespondierend dann in eine Beziehung treten kann. Auf diese Beziehung kommt es jetzt an, durch sie definiert Ritschl das Wesen der Liebe. Da ist zuerst festzustellen, dass ihr Interesse niemals von nur "zufälligen Angelegenheiten" des Objekts, und auch nicht durch eigene selbstsüchtige Bestrebungen, dieses als Mittel zu-r Realisierung eigener Ziele zu gebrauchen, geleitet werden darf. Nur auf die "eigentliche Bestimmung" desselben, in welcher man "seinen eigenen Selbstzweck verfolgt", die man also gleichfalls für sich selbst anerkennen würde, kann der Liebeswille gerichtet sein <sup>1)</sup>. Man bezieht also, genau so wie man sich selbst in der Zweckbestimmung des anderen sieht, diesen "in den eigenen persönlichen Selbstzweck" ein und macht ihn sich zu eigen. Dadurch bleibt aber das liebende Subjekt das, was es ist, es erfährt keine "schwächende Verneinung", sonder im Gegenteil "eine Verstärkende Bejahung" seiner selbst <sup>2)</sup>, genau so, wie es den anderen in seiner Eigenart "zu fördern" und "auszubilden" trachtet. Diese Begegnung beider erfolgt somit in einer "Gemeinschaft", die ihren sichtbaren Ausdruck in der von Mal zu Mal sich immer mehr intensivierenden, sich also niemals "aufgebenden", gegenseitigen Zweckbestimmung des eigenen, sowie des anderen Handelns von einander her, bzw. auf einander hin, findet. Der eigene Zweck ist daher mit dem des anderen identisch, er wird trotz seiner jeweils persönlichen Note, doch zur Überpersönlichen und allgemeingültigen Norm, und weil das Wesen des moralischen Willens durch ein solches Gesetz definiert ist, kann die Liebe im Sinne Ritschls nur als der moralische Wille verstanden werden <sup>3)</sup>.

---

1) Utr. § 12,d; 2) ebenda.

3) Möge schon hier, eine allgemeine Beurteilung Ritschls vorwegnehmend, darauf hingewiesen werden, dass diese Interpretation der Liebe in ihren einzelnen Gedanken eine getreue Wiedergabe der Kantischen Entwicklung des Sittengesetzes ist (vgl. GrI. S. 426ff).



Grundkomponenten: 1. "das Gefühl von dem Werthe eines Objekts für das geistige Subjekt" und 2. eine durch dieses Gefühl begründete "Willensbewegung zur Aneignung des geliebten Objektes oder zur Beförderung seines Daseins." Die Verbindung dieser beiden Elemente, die, wie Ritschl anfangs selbst zugibt, schwergewichtsmässig als gleichwertig angesehen und daher immer in der Definition ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, kann nur durch das Verhältnis von "Motiv" und "Vollendung" gekennzeichnet werden. Sehen wir in der Liebe ein Gefühl, so "vollendet sie sich in ihrer Art durch die Erregung des Willens", liegt der Akzent dagegen auf dem Willen, so "schliesst" er "das gleichnamige Gefühl in sich" ein. Wo auch immer also in der Definition das Schwergewicht liegt, zum vollständigen Verständnis des Wesens der Liebe gehört somit die Berücksichtigung sowohl des Gefühls, als auch eines dementsprechend interpretierten bestimmten Vollzugs des Willens.

In der weiteren, für das Verständnis der Liebe Gottes dann massgebenden Erörterung wird jedoch die motivierende Komponente des Gefühls ausgeklammert und in der Liebe ausschliesslich der moralische Wille gesehen. Seine Funktionen werden in die einzelnen Phasen zerlegt und ihre Richtungen in der Einheit ihres Vollzugs zueinander in Beziehung gesetzt. An zwei grundlegenden Kennzeichen kann das Wesen dieses "Liebeswillens" <sup>1)</sup> ersichtlich gemacht werden: 1. an der bestimmten Art des geliebten Objekts und 2. an der Beziehung in der sich das liebende Subjekt zu ihm verhält <sup>2)</sup>. Schon durch die Bestimmung des Objekts weist Ritschl auf die ausschliesslich moralische Orientierung seines Verständnisses der Liebe hin. Es muss "dem liebenden Subjekte gleichartig", also eine "geistige Person" sein. Nur sie ist in der Lage, in ihrer Zielstrebigkeit Zwecke zu setzen, bzw. einen Zweck

---

1) Vgl. II 97.

2) Ritschls Definition umfasst vier Bestimmungen; sachlich können sie jedoch auf diese zwei reduziert werden.



in Einklang gebracht werden könnte <sup>1)</sup>. Dass ferner der göttliche Selbstzweck <sup>mit dem Weltzweck</sup> in einem bestimmten Verhältnis steht, ist wohl aus der anstzbedingten Ineinanderschau von Gott und Welt ersichtlich, wie aber "die Welt in dem Selbstzweck Gottes von ihm mit beabsichtigt wird" <sup>2)</sup> und welche konkreten Formen dieses notwendige Verhältnis im christlich-religiösen, von der Offenbarung her bestimmten Bewusstsein annimmt, kann allein z.B. aus der Persönlichkeit Gottes nicht abgeleitet werden <sup>3)</sup>. Der Schlüssel für die Lösung aller dieser Schwierigkeiten, wie auch für die Begründung und Einordnung aller anderen Eigenschaften Gottes, z.B. der Güte, Allmacht, Heiligkeit, usw., glaubt Ritschl in dem Satz: "Gott ist die Liebe" <sup>4)</sup> gefunden zu haben. In ihm allein haben wir den "zureichenden Begriff von Gott", und nur von ihm aus wird die Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde" derart verstanden, dass damit zugleich auch "das Problem der Welt gelöst werden kann" <sup>5)</sup>.

Bevor wir alle die hier aufgeworfenen theologischen Probleme von der Liebe Gottes her behandeln muss zuerst Ritschl's Grundverständnis der Liebe geklärt werden. Auch hier geht er vom allgemeinen Sprachgebrauch, also vom menschlichen Verständnis, von der menschlichen Liebe aus, und trachtet ihren Erscheinungscharakter zu analysieren, um dann die einzelnen Gesichtspunkte, bezw. Beziehungen ~~zu~~ dieser Erörterung in der Betrachtung Gottes geltend zu machen.

Bezeichnend für diese Analyse <sup>6)</sup> des allgemeinen Verständnisses des Wesens der Liebe ist, wie Ritschl eine wohl richtige Doppelsicht in eine einseitige ausschliesslich ethisch-voluntative Interpretation überführt. Dem Sprachgebrauch entnimmt er zuerst zwei

1) III 256 f,  
5) III 260 f,

2) III 262,  
6) III 263 f.

3) III 258,

4) Utr. § 12,



Über Gott mit diesem in diesem als dem letzten Realgrund verbindet. Wohl sind wir in unserer Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes an unser Selbstbewusstsein verwiesen; denn auch uns kommt dieses "Prädikat" zu, jedoch "nur abgeleiteter Weise". Die Priorität im Realverhältnis liegt demnach für Ritschl bei Gott <sup>1)</sup>.

b) Gott als Liebe.

Nun gilt es für Ritschl, nachdem sämtliche formalen Voraussetzungen in der Bestimmung des Wesens Gottes geklärt worden sind, den eigentlichen Gehalt der christlichen Offenbarung in ihrem Zusammenhang durch einen alles umfassenden Begriff wiederzugeben. In der Persönlichkeit und ihrer erkenntnistheoretischen Begründung ist nur eine allgemeine Form seines Wechselverhältnisses zwischen Schöpfung und Aneignung des Geschaffenen im göttlichen Selbstbewusstsein erfasst worden, welche Bedeutung für sein Wesen aber seine Offenbarung in Jesus Christus hat, kam noch mit keinem Wort zum Ausdruck. Würde die Theologie sich mit einem solchen Gottesverständnis begnügen, liefe sie Gefahr, der Aktualität bzw. dem Willen Gottes die verschiedensten, auch einander widersprechendsten Inhalte <sup>2)</sup> geben zu können. Sie wäre nicht imstande, den einheitlich systematischen Charakter ihrer Aussagen zu wahren. Es wäre z.B. nicht möglich, mit dem "leitenden Begriff der göttlichen Billigkeit" <sup>3)</sup> oder mit dem der "Sündenvergebung" eine "allgemeine Ordnung des sittlichen Handelns" zu begründen, genau so wie der "rational vorausgesetzte Begriff von Gottes Gerechtigkeit" nicht mit der von der Offenbarung bezeugten "Sündenvergebung" als "öffentlicher Ordnung" in Einklang gebracht werden

---

1) III 226,      2) III 261,

3) Billigkeit bedeutet bei Ritschl die Gnade, vgl. III 253.



selbst. Das, was wir bei uns als Unzulänglichkeit empfinden, wird in Gottes Unendlichkeit zur Harmonie, zur "Wahrheit" und zur "Norm", an der wir erkennen können, "ob und in welchem Grade uns selbst das gleiche Prädikat" der Persönlichkeit zukommt. Ritschl gibt zwar zu, dass wir dieser Idee "keine Farbe ... keinen musikalischen Klang" und keine "sinnliche Lebendigkeit" verleihen können, diese kommen nur unseren "Anschauungen ... in unserem geschöpflichen Dasein" <sup>1)</sup> zu; dass was von ihr ausgesagt werden kann, ist nur die formale Struktur <sup>2)</sup> unseres eigenen Selbstbewusstseins in seiner Vollendung, die in das Wesen Gottes transponiert wird, und dann im Rückblick von ihr als einem "Maßstab" wider uns selbst "unsere geistige Ausbildung", beurteilen zu können. Gottes Wesen geht somit, wie Ritschl es erkenntnistheoretisch auch begründet hat, in unserem "Geistesleben", in unserer Erkenntnissphäre, die unser Verhältnis zur Welt widerspiegelt, auf und muss nach den sich unserer Selbsterfahrung bietenden Gesichtspunkten, allerdings in ihrer Vollendung, theologisch dargestellt werden.

Mit dieser wissenschaftlichen Ableitung des Wesens Gottes, die um der Methode willen unumgänglich notwendig ist, will Ritschl jedoch keineswegs die Offenbarung ausschalten. Auch hier ist wiederum der "Organisationspunkt", an dem die Richtigkeit unseres zunächst von ihr unabhängigen Denkens zu prüfen ist. Ritschl sieht jene sogar als den einzig möglichen "Erkenntnisgrund" an, der den nichtwissenschaftlichen religiösen Menschen Gott ebenfalls, und zwar anhand seiner "Offenbarung Wechselbeziehung zwischen Christus und" ihm, als eine Persönlichkeit darstellt. <sup>3)</sup> Der Laie bedarf keiner wissenschaftlichen Erörterung; der Theologe sieht in der Übereinstimmung dieser mit der Offenbarung ein Zeichen der letzten Einheit, die auch unser, in der Offenbarung zusammengefasstes Denken

---

1) III 225.    2) III 260 f.    3) III 225.



jeder Zeit von neuem reproduziert werden kann. Alles, was ist und sein wird, fasst Gott "in der Einheit seines Urteils und der Einheit seiner Absicht zusammen" <sup>1)</sup> Sein Geist steht in dieser beliebigen Reproduktion und Variation nicht ausserhalb der Zeit - sie gehört zu ihm, genau so wie die Welt zu ihm gehört - er vermag sie aber im Zusammenraffen alles Seienden und werdenden in "der Einheit des Begriffs und ... einer Anschauung der Welt" zu setzen und aufzugeben; er hat "die Macht ... über der Zeit"; ihm kommt das zu, was wir "die Ewigkeit" nennen <sup>2)</sup>.

Es wäre verfehlt, wollten wir jetzt dieses Verständnis der Persönlichkeit Gottes einer gesonderten Kritik unterziehen, denn jene kann immer nur mitsamt der Persönlichkeit des Menschen gesehen werden. Schon diese kurze Wiedergabe der Gedanken Ritschls zeigt, wie, analog seinem Ansatz ~~des~~ nur vom Menschen aus zu erkennenden und zu entwickelnden Wechselverhältnisses zwischen Gott und uns, auch hier unser Selbstbewusstsein in einer spezifischen Sicht auf das Ziel der Vollendung seiner Entwicklung hin, bzw. von ihm her analysiert wird. Die Gesichtspunkte, nach denen dann auch Gottes Persönlichkeit dargestellt wird, liefert unser Selbstverständnis. Der Unterschied liegt nur in der Wertung. Während wir bei uns eine Beschränktheit des Horizontes unserer Erfahrung und damit auch unseres Wissens feststellen müssen, wird bei Gott eine Grenzenlosigkeit der Erfahrbarkeit alles von ihm Geschaffenen und von ihm Abhängigen angenommen; wo bei uns eine Hemmung in der Aneignung und Reproduktion von allem schon Erfahrenen gesehen wird, glauben wir, dass Gott alles Vergangene und Zukünftige in einer Einheit des Urteils als präsent zusammenfasse. Wir tendieren nur der Vollendung unseres Ich-Welt-Verhältnisses, bzw. der Überwindung dieses Gegensatzes entgegen, Gott aber ist diese Vollendung und Ewigkeit

---

1) III 224.    2) III 223.



Wechselwirkung zwischen dem Selbstbewusstsein und dem es bedingenden Erfahrungsinhalt einer Vollendung entgegen, können sie aber niemals erreichen; dieser als einer Norm müssen wir uns notwendig bewusst sein, damit wir um unsere Endlichkeit und Beschränktheit wissen.

Wiederum ist es also das Bewusstsein eines Gegensatzes und einer Unzulänglichkeit, dass ohne die Existenz Gottes nicht zu erklären ist, und uns auch ein ganz bestimmtes Verständnis seines Wesens vermittelt. Die "Erfahrungen der Hemmungen unserer Persönlichkeit" weisen auf die "Persönlichkeit Gottes" hin, die "ohne Widerspruch" gedacht werden muss. Ihm, als der "Ursache alles desjenigen", was ist und was wird, können nur die "Wirkungen seines eigenen Willens", als eines "Ausdrucks seiner eigenen Selbstbetätigung" begegnen. Es gibt für ihn keine Grenzen seines Wissens und daher "braucht er sich" auch nichts "anzueignen, um selbstständig zu sein". Damit ist natürlich die Rückwirkung des Verlaufs der Dinge auf seine Entscheidungen nicht ausgeschlossen, sie muss sogar als notwendig für sein Wesen im Wechselverkehr mit der Welt angenommen werden. Das Wesentliche, worauf es hier ankommt, ist jedoch dies, dass es "keinen Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen" geben kann, "welcher nicht im voraus in die Einheit des Erkennens und des Wollens aufgenommen wäre". Eine Wirkung kommt somit niemals unverhofft, dann das, was da wird, ist nur seine "durch ihn selbst mögliche Wirklichkeit".<sup>1)</sup> Daher gibt es auch in Gottesvorstellungen keine Bindung an eine bestimmte Folge der Ereignisse und Erfahrungen. Das Gewesene steht in gleicher Weise wie das Zukünftige in einem jeden Akt des Erkennens und Wollens zur Verfügung. Gesetzte Endzwecke und Absichten können vorweg genommen werden und als geschehen gelten, genau so wie das schon dagewesene kraft seines Willens zu

---

1) III 224 f.



stimmten Grundsätzen sortierend anzunehmen, bzw. abzulehnen und nach dem sich daraus ergebenden Zusammenhang dann die "Reize" der Umgebung zu verwerten, so wie seine "Selbstständigkeit an der Einwirkung auf die Anderen zu erproben" <sup>1)</sup>. In diesem Wechsel- bzw. Entwicklungsprozess 1. mit der Welt und 2. innerhalb der schon erworbenen Erfahrung der Welt gegenüber, vollzieht sich somit das Wesen der Persönlichkeit. In ihm liegt zweifellos ihre Stärke, denn eine jede alte bzw. neue Erfahrung kann derartig eingegliedert und gehandhabt werden, dass sie für die "eigene Bewegung" nicht hindernd, sondern fördernd empfunden wird; in ihm liegt aber auch - und darauf kommt es jetzt Ritschl besonders an - eine Unzulänglichkeit, die nur der menschlichen "Geschöpflichkeit" eignet und notwendig über sie hinausweist.

Die Analyse des Selbstbewusstseins zeigt nämlich, dass der Mensch auch dann noch, "wenn er die Stufe der selbständigen Persönlichkeit gewonnen hat", also schon nach "eigenen Grundsätzen und Antrieben" auf auch die Dinge und Menschen wirken kann, in der Reproduktion und Auswertung des "bewussten Zusammenhangs der erworbenen Eigentümlichkeit und des feststehenden Lebensplanes in jedem Moment beschränkt" und durch "undeutliche Vorstellungen" gehemmt ist. Abgesehen davon, dass die Bindung und Angewiesenheit auf empirisch Vorgegebenes niemals aufhört, ist das Wissen um dieses in seiner uns verfügbaren Gesamtheit doch immer nur ein lückenhaftes. Es ist uns weder möglich, die Grenzen einer bestimmten Umwelt zu überschreiten, also alles zu wissen, noch das, was wir erfahren haben, zu jeder Zeit restlos in der Erinnerung präsent und geltend zu machen. Gerade an dieser Unzulänglichkeit "erfahren wir, dass wir als Persönlichkeit immer nur werden, und dass wir in dieser Bestimmung geschaffen sind" <sup>2)</sup>. Wir tendieren wohl in dieser sich ständig entwickelnden

---

1) ebenda. 2) III 224.



lichen Gesamtheit den Bestand aus, erst den der "gesunde Mensch" als Persönlichkeit in seinem Selbstbewusstsein überschreiten und als den jeweils eigenen in der Gestaltung der Welt bzw. Einwirkung auf andere Menschen geltend machen kann <sup>1)</sup>.

Wir sehen also, dass es kein Widerspruch ist, einerseits bei der Entwicklung der Persönlichkeit eine Abhängigkeit des Geistes von der Welt in der sich ständig "aneignenden Aufnahme von allem Möglichen" als notwendig vorauszusetzen, und andererseits sich dieser jeweils eigentümlichen, zusammengefassten "Selbstheit" in der "Bewältigung der Welt durch den Geist" oder in der "Erfolgreichen Einwirkung auf irgendeinen Umfang ... der menschlichen Gesellschaft" bewusst zu werden <sup>2)</sup>. Die Tatsache eines solchen "Wechselverkehrs" zwischen dem "Ich mit der gegebenen Welt" muss eine jede unvoreingenommene Beobachtung bestätigen können. Das er in einer jeden Persönlichkeit vollzogen wird, ist für Ritschl nicht zu bestreiten. Die Frage, die sich daran im Blick auf Gott knüpft, ist nur die, welches nun das Charakteristikum dieser menschlichen Entwicklung ist und inwiefern sie über sich hinaus auf eine normative Vollkommenheit weist.

Mit der blossen Feststellung, dass die "Selbsterwicklung des Ich" mit der Aufnahme bestimmter "Reize der Umgebung" korrespondiert, ist noch nicht gesagt, dass diese beiden Seiten einander gleichen müssen. Die "erworbene selbständige Persönlichkeit" hat vielmehr einen "Spielraum der Betätigung", welcher "durch diese Bedingungen nicht gedeckt wird". Das Ich steht ihnen, trotz der Abhängigkeit von ihnen, doch souverän gegenüber und kann sie als "Erfahrungen" in der "Erinnerung" zusammenfassen und als eine "zusammenhängende Wirklichkeit ... der Welt" entgegenstellen. Selbst innerhalb dieses Erfahrungsbestandes ist es ihm möglich nach be-

---

1) III 221. 2) III 222.



bei der Persönlichkeit des Menschen anfangen und nach ihrer Beurteilung im allgemeinen Sprachgebrauch fragen.

Ritschl meint, dass die rationalistische Theologie ein Merkmal der Persönlichkeit richtig herausgearbeitet hat, und dieses ist die "Unterscheidung alles Übrigen von sich selbst". Der darin begangene Fehler ist nur der, dass die Persönlichkeit ausschliesslich durch dieses Merkmal definiert wurde. Hier fehlt der für Ritschl so wesentliche Weltbezug, nur unter dessen Voraussetzungen der Mensch in seiner Eigenart sich seiner selbst bewusst werden kann. Es zeigt sich nämlich, dass je aufgeschlossener er "für die allgemeinen Beziehungen der Dinge und die gemeinsamen Interessen der Menschen" oder "je reizbarer sein Gefühl für verschiedenartige Eindrücke" ist, je mehr "Stoff" er sich "zu seiner geistigen Entwicklung ... aneignet", desto grösser wird dann auch "der Umfang seiner Erkenntnis" und desto entschiedener sein "Wille" sein, "Dinge umzugestalten und andere Persönlichkeiten zu leiten". Freilich führt die Art der Aneignung dieses Erlebensbestandes auf eine ursprüngliche "individuelle Anlage" zurück. Diese selbst aber kann nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass die "Entwicklung der Persönlichkeit in den angegebenen Beziehungen" immer schon zu einer "Eigentümlichkeit" führt, welche den "Unterschied" der Menschen untereinander ausmacht. Diese Annahme kommt vielmehr erst im Verkehr mit der Umwelt zur Geltung, sie wird als formale Voraussetzung zu dem, was <sup>ne</sup> ~~ist~~ ist, erst durch die Aneignung bzw. Ablehnung des Wesentlichen der Umwelt, als des allen gemeinsamen "Stoffes des geistigen Lebens" ausgebildet. In diesem Sinne müssen wir daher von einer "erworbenen Verschiedenheit" sprechen und sie einer jeden Individualität eigens zurechnen. Sie macht in ihrer inhalt-



Natur", denn wäre er dies, so müsste "das Universum" der "höchste Begriff" unter Ausklammerung oder Nivellierung einer jeden sittlichen Ordnung sein <sup>1)</sup>. Auch noch eine dritte Möglichkeit der Persönlichkeitsbestimmung wird von Ritschl von vornherein ausgeschaltet. Sie ist uns schon bekannt, muss aber der Vollständigkeit halber noch einmal genannt werden. Wenn nämlich Gottes Wesen "nach Aristoteles in dem Denken seiner selbst besteht" <sup>2)</sup>, oder als ein "In-Durch-Fürsichselbstsein" begriffen wird, so abstrahieren wir gerade von seinen, für sein Erkennen so wesentlichen "Beziehungen auf andere Dinge" <sup>3)</sup>. Die nur von Gott her zu erklärende und auf ihn weisende Welt wird ausgeklammert und wir fangen bei einem "unvollständigen Begriff", beim "Absoluten", ja sogar bei einem von uns aufgerichteten "Idol" an <sup>4)</sup>. Über die Verfehltheit aller dieser, sogar mit wissenschaftlichen Mitteln vorgetragenen Erklärungsversuche Gottes dürfen uns, nach Ritschl, die ihm nachträglich beigelegten christlichen Attribute der Persönlichkeit und der Liebe nicht hinwegtäuschen, denn eine solche Theologie bleibt auch dann noch eine Spekulation im luftleeren Raum <sup>5)</sup>.

Ritschl sieht sich daher auch in der Erörterung der Persönlichkeit Gottes genötigt, vom "Grundgesetz des Zusammenseins von Natur und Moralität unter deren Schätzung als Endzweck des Daseins" <sup>6)</sup> auszugehen. Nur hier glaubt er einen greifbaren und erkennbaren Zusammenhang zu haben und damit auch dem Anspruch, Theologie als Wissenschaft zu treiben, Genüge leisten zu können. Von Gott wird also zunächst noch nicht die Rede sein dürfen; um zu seiner Erkenntnis zu gelangen, müssen wir

1) III 218. 2) III 216. 3) vgl. III 258. 4) III 226.

5) Deutlich wird dies auch durch Ritschls Urteil, dass die "Theologie des Mittelalters und die protestantische Orthodoxie ... in dem Masse positiv christlichen Charakter" haben "als sie die wissenschaftlichen Bedingungen ihrer Lehre von Gott unwirksam lassen" (III 216).

6) III 217.



und zu vollenden, muss es im vollen Sinne des Wortes einen "persönlichen Gott" geben, der sein Reich, "als den Endzweck in der Welt begründet und darin Jedem, der auf Gott vertraut, seine Stellung über der Welt gewährleistet" <sup>1)</sup>. Mit dieser "Grundwahrheit" beginnt Ritschl seine Theologie, und sie bestimmt auch sein Verständnis der Persönlichkeit Gottes.

Wir werden daher bei der Wiedergabe der Ritschlschen Analyse der Persönlichkeit darauf zu achten haben, wie der menschlich geistige Horizont einerseits gewahrt und nicht überschritten wird, und andererseits doch in seiner Möglichkeit der Welt gegenüber nur aus sich selbst in der vollendeten Einheit mit dieser, in die als der göttlichen Persönlichkeit Ritschl ihn transponiert, erklärt wird. Wir bewegen uns hier in einer Wechselbeziehung, die eigentlich eine zur Vollendung tendierende und von ihr herkommende inneranthropologische ist.

Mit diesem Ansatz in der Persönlichkeitsbestimmung ist auch von vornherein deren geistesgeschichtliche Abgrenzung gekennzeichnet. Sie richtet sich gegen eine jede metaphysische, pantheistische und rationalistische Theologie. Gott kann auch dann nicht, wenn er nachträglich als Persönlichkeit im biblischen Sinne verstanden wird, ein "unbestimmtes Sein" zukommen, wie es z.B. eine "platonische Formel" auf Grund des "kosmologischen" oder "teleologischen Beweises" aus der "ersten Ursache" oder den "Endzweck" auszudrücken sich bemüht <sup>2)</sup>. Ferner ist es auch nicht möglich, Gott zu verstehen, wenn wir, wie es "seit Goethe" vielfach der Fall ist, uns in einer "ästhetischen Stimmung" an die "verschiedenen Objekte ... anschmiegen" und ihren "verschiedenartigen Werth ... durch die Erzeugung der subjektiven Harmonie ausgleichen" wollen. Gott ist kein "unpersönliches Gesetz", auch keine "Kraft des Gleichgewichts in allen wechselnden Erscheinungen der

---

1) III 217.    2) III 216.



Zusammenhang hin interpretieren <sup>zu</sup> können. Man muss die Ansätze kennen, um zu verstehen, warum z.B. das Reich Gottes ~~in~~ Zusammenhang der sittlichen Persönlichkeit als die in Gottes Wesen vollzogene Einheit von Welt und menschlichem Geistesleben ist, in der dem an Gott ~~glau-~~ benden die Seligkeit zugesprochen wird; oder warum die Offenbarung in Jesus Christus einerseits als der Ursprung dieser Erkenntnis, andererseits aber auch als ihr "Organisationspunkt" angesehen wird, in dem alle die auf Gott weisenden "Elemente" oder "Besonderheiten" des sittlich interpretierten christlichen Lebens sichtbar zusammengefasst sind.

Vorläufig können wir nur diese markanten Beispiele anführen, denn wir sind ja noch im Vorfeld der eigentlichen Gotteslehre. Dieser sich nun <sup>zu</sup> zuwenden, ist unsere weitere Aufgabe. Die uns im Verständnis leitenden Konturen sind bekannt; wir wollen ihre Bedeutung an den der biblischen Offenbarung entlehnten Eigenschaften Gottes prüfen.

#### 4.) Ableitung des Wesens Gottes.

##### a) Gott als Persönlichkeit.

Nun soll es sich erweisen, welche Bedeutung dieser Ansatz der erkenntnistheoretisch vordergründig bestimmten Wechselbeziehung zwischen Gott als dem Einheitsgrund einerseits und der Welt und dem menschlichen Geistesleben andererseits für die nähere Bestimmung des Wesens Gottes hat. Wo der Erkenntnisgrund und Angelpunkt liegt, um den sich eine jede theologische Reflexion ~~Ri~~ Ritschls bewegt, ist schon deutlich geworden. Es ist die menschliche geistige Persönlichkeit. Diese hat den Primat der Natur gegenüber, und um ihn zu verwirklichen



weiteren methodischen Leitfadens bedarf, und diesen bietet der zweite Ansatz.

Von diesem erfahren wir, wovon die christliche Theologie, um, nun schon konkret gesagt, zu ihrem Gott der biblischen Offenbarung zu gelangen, innerhalb dieser erkenntnistheoretisch angezeigten Erscheinungen auszugehen hat. Es ist der zwischen der Natur und dem Geistesleben erfahrene Gegensatz, der vom menschlichen, sittlich interpretierten Selbstbewusstsein aus, nur in einer letzten, in Gottes Existenz angelegten Einheit überwunden werden kann. Wie sonderbar es auch klingen mag, aber es ist so, dass Ritschl in diesem, durch den Menschen und die Welt, mit dem übergeordneten Begriff Gottes gekennzeichneten "Kreis, in welchem" die vollendete Religion des Christentums "zur Anschauung kommt" <sup>1)</sup> das Schwergewicht auf die menschliche Persönlichkeit legt, und von ihr aus Gott zu erkennen trachtet. Nur von ihr wissen wir, dass Gott eine "geistige Person" <sup>2)</sup> sein muss, und nur als eine solche kann er der sittlichen Forderung des Menschen die Welt zu beherrschen, dadurch Realität gewähren, dass auch die Gesetzmässigkeit der von ihm geschaffenen Natur auf seinen moralischen Willen zurückgeführt wird.

Wenn wir nun in der Zusammenfassung dieser beiden Ansätze berücksichtigen, dass 1. Gott seine Existenz ausschliesslich im Zusammenhang der dem Menschen gegebenen Erscheinungen hat, und 2. des Menschen Wesen unser Gottverständnis bestimmt, so können wir, im Blick auf eine abschliessende Beurteilung der Theologie Ritschls, schon jetzt sagen, dass seine Darstellung unserer Erkenntnis Gottes im Grunde genommen ein anthropologisches Problem ist.

Wir müssen daher, entgegen Ritschls Intention, von diesen propädeutisch entwickelten Ansätzen ausgehen, um dann die herangezogenen und sie exemplifizierenden Aussagen der biblischen Offenbarungen auf ihren Sinn und

---

1) III 27 , 1.Aufl.,

2) Vgl. Utr. 9.



3.) Zusammenfassende Beurteilung der beiden  
philosophischen Ansätze der Gotteslehre  
Ritschls.

Zum besseren Verständnis des Folgenden ist es notwendig, die Grundgedanken der bisher zum Gottesproblem erarbeiteten zusammenzufassen. Eins muss zunächst festgestellt werden, wir befinden uns immer noch im Vorfeld von dem, was Ritschl auf Grund der biblischen Offenbarungen über Gott glaubt sagen zu können. Darüber dürfen uns die gelegentlichen konkreten, wohl der Offenbarung entnommenen, aber nicht auf ihr fussenden Aussagen, das Wesen Gottes betreffend, nicht hinwegtäuschen. Denn betrachten wir sie näher, so können sie entweder mit Ritschl als ein Beweis für seine These gelten, dass das Postulat einer Methode in Wahrheit immer nur das Ergebnis des wissenschaftlichen Vollzugs am konkreten Objekt sein kann, oder sie weisen in ihrer Unzulänglichkeit und Dürftigkeit auf die ihnen notwendig erst folgende exegetische Begründung hinaus. Ganz gleich, wie jetzt diese Aussagen beurteilt werden, eins steht fest, dass sie nur die theoretische Bestimmung einer methodischen Vorklärung - nämlich des Weges zu Gott sind, in der wir zwei Ansätze deutlich unterscheiden müssen.

Der erste Ansatz ist die erkenntnistheoretische Beschränkung und Lokalisierung der Erörterung und Lösung eines jeden theologischen Problems. Nur innerhalb der Erscheinungen, bzw. in deren gegenseitigen, auf Einheit hin angelegten Beziehungen darf die Existenz Gottes gesucht werden. Dass diese Erscheinungen zunächst durch drei Zusammenfassungen, nämlich die biblische Offenbarung, den Menschen und die Welt gekennzeichnet werden, ist nur ein vorläufiger thematischer Hinweis, eine bestimmte auf Gott zielende Ausgangsposition, die jedoch, um zu Gott zu gelangen, in ihrer wissenschaftlichen Auswertung eines



das eigene Gepräge gäbe. Alle die bisher aufgeführten "Besonderheiten" oder "Elemente" der "religiösen Weltanschauung" und ihre Realisierung im Kultus bedürfen eines sichtbaren "Organisationspunktes", von dem aus sie dann, seinem Grunde, nämlich Gott entsprechend, auch in ihrer Einheit dem religiösen Menschen zum Bewusstsein kommen können. Alle unsere "Erkenntnis und alles religiöse Handeln" muss von irgend woher abzuleiten sein, und dieser "Punkt", an dem das geschieht, ist "im Christentum ... die Offenbarung in dem Sohne Gottes". Obwohl Ritschl das Alte Testament meistens gesondert behandelt und nicht dem Neuen Testament gleichsetzt, so sieht er doch in jenem, in Bezug auf die Feststellung der einzelnen Besonderheiten unseres Glaubens, die "unumgängliche Bedingung für das Verständnis des Christentums". Auch das Alte Testament ist somit die Offenbarung, denn nur aus ihm wissen wir von "der freien Erschaffung der Welt durch Gott", von der im "Geist" ausgedrückten Gottebenbildlichkeit des Menschen und von seiner "geschichtlichen Bestimmung in der Welt". Die letzte Einheit der "christlichen Weltanschauung und unserer sittlich orientierten "Selbstbeurteilung" ist jedoch erst in der "Person ihres Stifters", in Jesus Christus ersichtlich. Er ist der "Schlüssel" zu ihrem Verständnis und der "Maßstab dafür, wie das Gebet", und mit ihm alle unsere kultischen Handlungen "beschaffen sein" müssen, um durch sie "individuell" wie auch "gemeinsam" Gott zu dienen. Ritschl kann daher den gesamten Fragenkomplex, der die Gegensätzlichkeit unseres Lebens und ihre Überwindung durch Gott betrifft, in der abschliessenden Zusammenfassung in Christo zentrieren und in der "Anerkennung der Offenbarung Gottes" in ihm den "Vorzug des Christentums" sehen, "dass seine Weltanschauung ein geschlossenes Ganzes und sein Lebensziel dieses ist, dass man als Christ ein Ganzes, ein geistiger Charakter über der Welt wird" <sup>1)</sup>.

---

1) III 193.



empirische Seite des Glaubens an Gott auch dieses zu durchdringen hat <sup>1)</sup>. Dieses heilige Gebiet sieht Ritschl im "religiösen", bzw. kultischen "Handeln". Alle die Hoffnungen und konkreten Vorstellungen, die dem Glauben an Gott der Welt gegenüber und in der Selbstbeurteilung des Menschen in ihrer gegenseitigen Einheitsbezogenheit Inhalt und Leben geben, werden in ihm "realisiert". Das "erstrebte Gut" wird durch diese "praktische Anerkennung der Macht, von welcher dasselbe verliehen wird" zur Wirklichkeit. Der Mensch erhält das Bewusstsein der Welt gegenüber tatsächlich in der Vollendung seiner sittlichen Persönlichkeit zu leben und für diese "Gnade Gottes" danken zu müssen. Die kultische "Bitte um ihre Fortdauer" ist wohl noch Ausdruck seiner weltlichen Ungesicherheit, er weiss aber, dass diesem "Dienst gegen Gott in dem Reiche Gottes das ewige Leben und die Seligkeit" folgt, "welche dem höchsten Gute, dem Reiche Gottes entspricht". In allen Religionen ist der Kultus somit einerseits ein Ausdruck, also eine Folge des Glaubens, andererseits zielt er aber ursächlich auch auf diesen hin - in vielen heidnischen Religionen sogar, um Offenbarungen zu erlangen <sup>2)</sup>.

Dass diese sichtbare Seite des Glaubens auf der Stufe seiner Vollendung im Christentum auch einen, dem Objekt des Glaubens, nämlich Gott, entsprechenden, also von ihm herzuleitenden und auf den Glauben wiederum hinzielenden Ursprung haben muss, ist dann nichts anderes, als ein weiteres Zeichen dieser letzten, die Gegensätze überwindenden Einheit. Dieser Ursprung liegt für Ritschl in einer historischen Offenbarung. Dies wird im Gegensatz zur natürlichen Theologie des Rationalismus immer von neuem mit Nachdruck betont. Im Verhältnis zu seinen Gegnern Frank und Luthardt wäre diese Tatsache an sich wohl nichts Sonderliches, wenn nicht die bestimmte Interpretation dieser Offenbarung im Zusammenhang seines Ansatzes durch die <sup>Fortsetzung der</sup> Einheit der menschlichen Persönlichkeit zu erfahren, der Theologie Ritschls

---

1) III 191,      2) III 192.



über die Welt gestellt wird" und für die Zukunft die "Erhaltung zum ewigen Leben" zugesprochen bekommt.

Ausser diesen eindeutig der Offenbarung entnommenen Begriffen weiss Ritschl diesem sittlichen und göttlichen Reich im Hinblick auf die Einheit der Gegensätze in dieser Welt noch eine neue Bezeichnung und damit auch einen neuen Sinn zu geben. Es ist das "höchste und alle anderen Güter umfassende Gut". In den natürlichen Widerwärtigkeiten ist es wohl noch nicht empirisch zu erfahren, aber als Realität des Geisteslebens bestimmt es die "Selbstbeurteilung des Christen" in allen Zweigen seines Lebens. Wohl gibt es noch einen "leidenschaftlichen Drang", ein "Schweben zwischen wechselnden Gefühlsstimmungen unter undeutlichen Vorstellungen", oder ein "Schwelgen in dem Wechsel von ästhetischer Unlust und Lust". Wo und wann aber auch immer "solche Erregungen" auftreten, werden sie 1. "nach den Gegensätzen von Sünde und Gnade, von Unfreiheit zum Guten und Befreiung zum Dank gegen Gott und zum Gut-handeln" beurteilt und damit 2. im Glauben an Gott und die Realität seines Reiches in diesem auch ausgeglichen <sup>1)</sup>.

Diese Überwindung des Gegensatzes von Welt und Geist muss aber auch im täglichen Leben einen sichtbaren Ausdruck haben; es muss ein "heiliges Gebiet" geben, welches vom Profanen wohl abgegrenzt <sup>2)</sup> wird, aber als eine

---

1.) III 191.

2.) Mit der ausschliesslichen Abgrenzung des "religiösen Handelns ... von dem profanen Leben" gibt Ritschl den Sinn seiner diesbezüglichen Interpretation des Christentums nicht deutlich wieder. Wörtlich genommen begeht er eine Inkonsequenz. Für die heidnischen Religionen mag vielleicht die Abgrenzung des kultischen vom "profanen Leben" zutreffen, - wenn dies auch gerade in ihnen in den meisten Fällen als sehr fraglich erscheint - für das Christentum dagegen - und dies soll ja der Sinn seiner Ausführungen sein - ist doch gerade die Durchdringung und Bestimmung des profanen Bereiches - den es dann im Grunde genommen nicht mehr gibt - durch den Glauben an Gott in der Selbst- und Weltbeurteilung des Menschen kennzeichnend. In einem Gedankenzug will Ritschl die Kennzeichen des Heidentums und Christentums aufweisen. Was er aber in diesem Punkt dem Heidentum zuspricht, widerlegt er mit seiner gesamten Interpretation des Christentums.



Eigentümlichkeit zur Vollendung geführt. In den heidnischen Religionen konnte er nur eine "Ergänzung" seines "Selbstgefühls oder" seiner "Selbstständigkeit" gegenüber den "weltlichen Hemmungen" von der Hilfe Gottes im Kult erstreben und erwarten<sup>1)</sup>, im christlichen Glauben dagegen, wird durch die "Idee des rein geistigen Gottes", der der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Geistigkeit und in ihrem Handeln nach dem "praktischen Gesetz" entspricht, seine Stellung über der Welt im "Selbstgefühl der Selbsteigenschaft" zur Gewissheit und Realität. Gott ist in gleichem Masse "der Schöpfer des Weltganzen", wie auch dieses höchste Wesen, welches den Menschen seine Eigenart, in der Überwindung der Welt durch den Geist nach sittlichen Gesichtspunkten verfahren zu müssen, zum Bewusstsein bringt und in letzter Vollendung auch verbürgt. Zwei vorher miteinander divergierende Entwicklungslinien, nämlich die natürliche der Welt einerseits und die des durch das Sittengesetz bestimmten Geistes andererseits, vereinen sich somit im Glauben an Gott, und zwar in der Weise, dass die Menschen "als Glieder seines sittlichen Reiches" zugleich auch "zum Zwecke der Welt bestimmt sind"<sup>2)</sup>. Der Rahmen dieses sittlichen Reiches wird somit erweitert, es erhält einen neuen Inhalt, im Einheitsbezug mit der Welt durch deren gemeinsame Begründung im Willen Gottes, kann es jetzt nur als das "Reich Gottes" verstanden werden. Wohl wahren beide Entwicklungslinien ihre Eigentümlichkeit und dennoch müssen sie in diesem Reiche Gottes und von ihm her für den Gläubigen im neuen Lichte der Einheit erscheinen. Für die Welt ist dieses Reich "ihr offenbarer Zweck Gottes", auf den hin sie tendiert, und nur von welchem her sie in ihren Einzelercheinungen zu verstehen ist, und für den Menschen ist es die vom "Christentum verbürgte" Heimat, in der er in der Gegenwart als ein "Ganzes in seiner Art...

---

1) III 190. 2) III 212.



stein einer religionsgeschichtlich zu verfolgenden Entwicklung der, dann begrifflich in ihm neu differenzierenden Vereinheitlichung des Welt- und Menschenverständnisses. Im Heidentum kommt nur eine Tendenz zum Ausdruck, im Christentum dagegen wird sie erfüllt. Nur in diesem ist in einer einmaligen Weise "die religiöse Weltanschauung auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ..." und nur in ihm wird der von Menschen empfundene und in ihm auszu- tragende Gegensatz im Glauben an die "Hilfe" und "Einzigkeit Gottes" zu einer Einheit auf einen "für die Menschen erkennbaren und ausführbaren Zweck der Welt" hin, überwunden <sup>1)</sup>. So wie in ihm, die Gottes- idee vom bestimmten Welt- und Menschenverständnis aus gewonnen wird, so muss dann aber auch, umgekehrt ge- sehen, das Welt- und Menschenverständnis im Lichte jener erscheinen.

Für sich und aus sich sind somit die einzelnen Phänomene der Natur nicht zu erklären. Dadurch, dass sie aber "für den Geist da" sind, über sich hinaus auf die "christliche Gottesidee ... als die unent- behrliche Wahrheit" weisen und ihr "Grund" wie auch ihr "Gesetz" in dem "schöpferischen Willen" Gottes "anzuerkennen" ist, können sie von diesem abschlies- senden Ganzen her, auch bis in ihre letzten Einzel- heiten, "theoretisch" erkannt und wissenschaftlich systematisiert werden. Um also die Welt "wissenschaft- lich" zu erkennen, müssen wir "notwendig" die "christ- liche Idee Gottes annehmen", und von dieser aus gibt es dann auch keine Natur für sich mehr, sondern nur ihre differenzierte Einheit mit dem Geistesleben auf dem Grunde des göttlichen Willens <sup>2)</sup>.

Diese Einheit in Gott bestimmt aber auch den Men- schen als geistiges Wesen; nur in ihr wird seine

---

1) III 190. 2) III 213.



entwickelt, durch die "Verehrung und Beschwörung der erhabenen Mächte erstrebt" und dann deren Realisierung in eine durch diese herbeigeführte "Seligkeit" transponiert <sup>1)</sup>. Sollte aber, wie es z.B. in der "Brahma-religion" der Fall ist, dieses Ziel der "Ergänzung" und "Erhaltung der Selbstheit" des Menschen der Welt gegenüber noch in diesem Leben nicht möglich sein, so wird dann wenigstens die Rückkehr aus der "aus dem Urwesen entspringenden Welt" in die "unterschiedslose Einheit des wirklichen Seins" erstrebt und vorgestellt. Auch diese "Absorption" stellt in ihrer "Art etwas Ganzes" dar, es ist, wie in allen anderen Religionen, eine Vollendung, die der Mensch durch das kultische Handeln, durch "Askese" oder eine bestimmte Art von Frömmigkeit zu realisieren hofft <sup>2)</sup>. Unabhängig davon, wie weit jetzt eine heidnische Religion in ihrer Tendenz vorgeschritten ist, alle Lebensgebiete, auch die Gemütsstimmungen und Gefühlswallungen, das Ästhetische Gefallen, das Profane und das Heilige in einer Einheit von Gott her und auf Gott hin zusammen zu sehen, so kann doch von allen Religionen, und dies glaubt Ritschl auch im Blick auf das Christentum sagen zu können, die allgemeingültige Feststellung gemacht werden, dass "die Gottesidee... das ideelle Band zwischen der bestimmten Weltanschauung und der Bestimmung der Menschen zum Gewinn von Gütern oder vom höchsten Gut" ist <sup>3)</sup>.

Wie sieht nun dieser im Heidentum deutliche Ansatz der Einheit von Welt und Geist auf dem Grunde der Gottesidee in seiner Vollendung im Christentum aus? Die Interpretation desselben, die Ritschl in diesem Zusammenhang gibt, hat nur ein Neues vor den heidnischen Religionen aufzuweisen, und das sind die der biblischen Offenbarungen entnommenen Begriffe. Das Christentum ist somit für Ritschl nur der Schluss-

---

1) III 186.    2) III 191.    3) III 192.



Im primitiven Denken soll nämlich der Ansatz des Widerspruchs noch deutlicher zum Ausdruck kommen, als in der "höchsten" und "vollkommensten" aller Religionen. Das, was in jenem noch offen zutage tritt, hat die hohe Geistigkeit des letzteren schon verdeckt, dafür ist in dieser aber das Ziel der Entwicklung in seiner letzten Vollendung zu erkennen <sup>1)</sup>.

Der Mensch braucht also, um seine nur in der letzten Einheit mit den "wohltätigen", aber auch "schädlichen Naturerscheinungen" mögliche Persönlichkeit zu realisieren, einen "Rückhalt" und eine "Hilfe". Weil sie aber von der Welt nicht erwartet werden dürfen, können sie nur von einem höheren Wesen gewährt werden, das ~~eie~~ seinem Selbstverständnis, eine geistige auf Gemeinschaft hin angelegte, von der Natur abgehobene und doch mit ihr vereinte Persönlichkeit zu sein, entspricht. Seinem Charakteristikum muss seine Gottesvorstellung "angepasst" sein; oder umgekehrt ausgedrückt, sein Denken kann sich nur auf "göttliche Mächte" richten, die ebenfalls "geistige Persönlichkeiten" sind, und nur insofern sie es auch wirklich sind, können sie den Mangel in der Realität des menschlichen Selbstverständnisses durch eine "Unterstützung" ausgleichen <sup>2)</sup>. Das erstrebte Ziel der Einheit mit der den Menschen einbeziehenden, wie auch von ihm einbezogenen Natur wird also in Gott verlegt und in ihm, den letzten Grund alles Seienden, als angelegt angesehen. Nur von ihm aus hat diese Einheit dann auch in unserem Leben ihre Realität.

In den heidnischen Religionen ist dieser "Zug zur Einheit der göttlichen Macht" <sup>3)</sup> noch deutlich zu erkennen. Je nachdem, wie der Mensch über die Welt, bzw. sein Verhältnis zu dieser denkt, ob sie eine Einheit bildet oder ob sie nur als "die nächste Umgebung ... des bestimmten wilden Stammes anzusetzen ist", modifiziert sich dann auch das "Verhältnis der Gottheit zur Welt" und damit auch die Gottesvorstellung selbst.

"Zufällige Güter" werden in der Vorstellung der Menschen

---

1) III 188. 2) III 190. 3) III 191.



Allein von der Natur aus kann und darf, gemäss dem Ansatz des souveränen Menschlichen Selbstverständnisses, das Wesen Gottes nicht abgeleitet werden. Wird nämlich <sup>wie</sup> ~~nämlich~~ es im kosmologischen Gottesbeweis und in der pantheistischen Weltanschauung der Falle ist "die Grenze zwischen dem göttlichen Wesen und der Welt verwischt", also eine gleichartige Kette von kausal miteinander verbundenen Gliedern bis auf Gott hin angenommen, oder "das Universum in irgend einer Art als das Absolute gesetzt", so müsste sich der Mensch immer nur als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als ein Glied der geistigen Entwicklung der Menschheit ansehen. Demjenigen, worauf es ganz besonders in der christlichen Selbstbeurteilung des Menschen ankommt, nämlich der "Schätzung und Bestimmung ... der menschlichen Person", "mehr wert ... als die ganze Welt" zu sein und diesen Wert in seiner sittlichen Würde zu haben, würde mit einer solchen Rückführung auf und Einordnung in den Lauf der Welt nicht Rechnung getragen werden <sup>1)</sup>. Abgesehen davon, dass wir in ein vor- oder ausserchristliches Welt- und Menschenverständnis zurückfielen, würden wir auch damit die für Ritschl grundlegende allgemeine Erfahrung, die Welt überwinden zu wollen, nicht berücksichtigen. Selbstverständlich wird, gemäss dem erkenntnistheoretischen Ansatz Ritschls, die Welt, bezw. deren extensives und intensives Verständnis, als eine Offenbarung und Wesenskomponente Gottes angesehen werden müssen; sie wird bei der Interpretation des Gottesverständnisses einbezogen werden; sie kann aber nicht der entscheidende Faktor, von dem man auszugehen hat, sein.

Nur ein Weg bleibt uns somit zum Verständnis des Wesens Gottes offen, und das ist derjenige, den uns die höher als die Welt zu bewertende Persönlichkeit des Menschen weist. Es ist bezeichnend, dass die Darstellung dieses Weges von Ritschl zunächst nicht am Christentum, sondern an den heidnischen Religionen vorgenommen wird.

---

1) III 201.



aus den gelegentlichen Misserfolgen in der Verwirklichung derselben der Natur gegenüber ziehen, so müsste dies für Ritschl, und zwar mit Recht, einer Selbstaufgabe des Menschen gleichkommen. Dieser Anspruch ist jedoch zu deutlich, er kann daher nur als der Ausdruck einer ganzheitlich geistigen Potenz angesehen werden, welche auch die Natur in sich einbezieht. Der Mensch weiss sich trotz der Hemmungen durch die letztere und trotz seiner Isoliertheit, dennoch in eine Ganzheit eingefügt, erst aus welcher heraus er im Bewusstsein seiner Persönlichkeit leben kann.

Die Inkongruenz zwischen dem Erleben unserer Nichtigkeit und den Forderungen des Selbstbewusstseins ist also für Ritschl der Punkt, an welchem die Religion entspringt <sup>1)</sup>. Es muss eine Erhabene geistige Macht geben, "durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird <sup>2)</sup>. Diese Macht ist Gott, bzw. ein "göttlicher Wille ..., der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft" <sup>3)</sup> und damit den "Druck der Naturwelt" durch ihre Überwindung durch den selbst bewussten Menschen aufhebt. Er ist der Grund dieser Einheit, nur unter deren Voraussetzung die "Vorstellung von einem "Ganzen" und damit auch das von Ritschl als "Realität" interpretierte geistige Leben des Menschen <sup>allen</sup> einen Sinn hat. Dass wir also die Existenz Gottes annehmen müssen, ist gewiss, denn die spezifische "zur Welt antithetische, und doch auf eine Einheit mit ihr hintendierte <sup>end</sup> Eigenart des geistigen Lebens zwingt uns dazu. Die Frage, die sich jetzt erhebt, ist nur die: Wie muss dieses göttliche Wesen in seinem Verhältnis zur Welt, bzw. von der menschlichen Persönlichkeit her verstanden werden?

1) Bezeichnend ist, dass auch Lipsius in gleicher Weise die Religion aus einem Gegensatz entspringen lässt, den der Mensch im Glauben an Gott auszugleichen sucht: "nicht das Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern das Bewusstsein des Contrastes, der zwischen der inneren Freiheit des Menschen und seiner äusseren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhang besteht, ist die eigentliche Wurzel der Religion" (Lehrb. d. Evang.-protestantischen Dogmatik II. Aufl. § 18).

2) III 190. 3) III 214.



b) Die Vereinigung dieser beiden Wirklichkeits-  
systeme.

Eigentlich müsste die jetzt anstehende theoretische Aufgabe, den "Grund und das Gesetz" für die Verbindung von Natur und Geistesleben zu ermitteln, allein von der Gesamtheit des letzteren aus gelöst werden können. Wir werden sehen, dass die Antwort Ritschls im Endergebnis, streng und kritisch betrachtet auch einer solchen anthropologischen Lösung gleichkommt. Das Christentum ist für ihn eine "geistige Bewegung" und nur innerhalb dieser, d.h. unter der Voraussetzung des christlichen Glaubens an Gott, kann die Einheit des Menschen mit der Welt <sup>1)</sup> gewährleistet sein. Der Ansatz des Geisteslebens, in welches die theoretische Erkenntnis der Welt und damit die Welt selbst in ihrer Gesetzmässigkeit einbezogen ist, müsste also genügen. So konsequent ist jedoch Ritschl im systematischen Aufbau seiner Gedanken nicht. Er verlässt seine alles umfassende Interpretation des Geisteslebens und schliesst sich wieder der Religionsphilosophie Kants an.

Der Ausgangspunkt, von dem aus der Weg zu Gott beschritten werden soll, ist also die "Selbstunterscheidung des Menschen von der Natur und das Streben sich gegen sie oder über ihr zu behaupten" <sup>2)</sup>. Nun bestehen zwei Möglichkeiten, diese "Wertschätzung" des menschlichen Geistes und seiner "sittlichen Gemeinschaft", welche über die Natur geht, zu beurteilen. Entweder ist sie eine "falsche Einbildung", eine Illusion, der keine Anhaltspunkte zur Realisierung ihrer erhobenen Ansprüche zu Gebote stehen, "oder der Geist verfäht" gemäss einer "Wahrheit", die gleich einem "obersten Gesetz ... auch für die Natur gilt" <sup>3)</sup>. Wollten wir nämlich die Berechtigung dieser von allen "Trieben" des Geisteslebens erhobenen, das Wesen des Menschen bestimmenden Forderung nicht anerkennen, und die Konsequenz

---

1) III 190 f. 2) III 208. 3) III 213 f.



Vernunft gegenüber der Natur <sup>1)</sup>. Er dagegen hält wohl auch an der Bedeutung jener fest, ganz besonders für die Interpretation des Geisteslebens und der Einheit desselben mit der Natur. Die geistig-praktischen Gesetze sind für ihn jedoch von derselben Evidenz wie die empirische der Natur und der theoretischen Erkenntnis unterworfen. Die weitere Frage, die sich für seine Theologie darum ergibt, ist jetzt nur noch die: ob "die christliche Anschauung von Gott und Welt diese zusammenfassende Einheit der Erkenntnis von Natur und menschlichem Geistesleben möglich" <sup>2)</sup> machen kann. In dem Masse, in dem das der Fall ist, ist auch ihre Wissenschaftlichkeit gewährleistet. Dass das Christentum dies vermag, dies nachzuweisen, ist die Aufgabe, die sich Ritschl gestellt hat.

---

1) Die Intention, von der sich Ritschl bei dieser Ausweitung der Bedeutung der theoretischen Erkenntnis auch in Bezug auf die praktische Vernunft, und des Begriffs der Realität über das empirisch Gegebene hinaus, hat leiten lassen, war einzig und allein der "Beweis ... für die wissenschaftliche Gültigkeit des Gedankens von Gott" (III 211, 213). In Wirklichkeit hat sein Verständnis der "theoretischen Erkenntnis" mit dem Kants von vornherein gar nichts zu tun. Während Kant diejenige Erkenntnis theoretisch nennt, die sich auf den empirischen Gegenstand bezieht und sich von dem Sittengesetz, als der Bedingung einer von ihm geforderten Handlung, ein Objekt möglich und real zu machen, abhebt, könnte Ritschls wissenschaftlich-theoretische Erkenntnis in etwa mit Kants Kritik der reinen Vernunft, als einer allgemeinen Untersuchung der Prinzipien a priori unserer Erkenntnis und des Grundes ihrer Gültigkeit sowohl in Ansehung der Objekte aller Erfahrung, als auch unseres sittlichen Handelns, also sowohl mit der transzendentalen, als auch metaphysischen Deduktion gleichgesetzt werden. Die vermeinte Weiterführung der Kantischen Position beruht somit nur auf einer unkritischen terminologischen Verschiebung. Dasselbe gilt auch vom Begriff der Realität. Gerade die Gotteslehre Ritschls zeigt - was jetzt noch darzulegen sein wird - wie dieser, trotz aller Beteuerungen des Gegenteils, den ethischen Ansatz Kants getreu aufnimmt, die Eigenständigkeit der "Erkenntnis Gottes", die "in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft" (III 214) anerkennt und es nicht vermag, über Kant hinauszukommen.

2) III 214 f.



dominierend orientierten <sup>end</sup> im Verständnis des geistigen Wesens, aber in ihrer engen sittlichen Begrenzung nicht das einzige Wissenschaftsobjekt. In der Gesamtschau dieses Geisteslebens ist wohl die Natur infolge ihrer theoretisch erkannten Struktur als partizipierend an diesem enthalten; sie hebt sich aber mit der gleichen Deutlichkeit von ihm ab. Es muss daher eine, uns jetzt noch unbekannte, auch im Geistesleben nachzuvollziehende, letzte Verbindung, aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, zwischen der Natur und dem Geist geben, die zu erforschen ebenso eine Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens ist. Es muss das "Gesetz des Zusammenseins dieser beiden verschiedenartigen Systeme der Wirklichkeit" gesucht und auch gefunden werden <sup>1)</sup>.

Mit dieser Interpretation des theoretischen Erkennens und des Geisteslebens glaubt Ritschl über Kant hinauszugehen. Er setzt an diesem aus, dass er "darauf verzichtet, die Formel für die Einheit von Geist und Natur auf dem Wege der theoretischen Erkenntnis zu suchen und die Verbindung beider Systeme ... dem praktischen Glauben an Gott unter den Merkmalen der christlichen Religion" überlassen hat. Den Grund dafür sieht Ritschl in der Überbetonung, oder im Primat der praktischen

---

1) III 212.



pologischen Fragen zu werten und zu lösen sind; mit ihm allein ist jedoch dieses Geistesleben oder der Mensch als geistiges Wesen, noch nicht vollständig definiert. Neben dem reinen Trieb des Erkennens, der sich in gleicher Weise sowohl der Natur als auch den Gesetzen der praktischen Vernunft als Funktionen, also dem "geistigen Leben" selbst zuwenden kann, sind noch die Triebe des Gefühls, das auch eine "Grundfunktion des Geistes ist" <sup>1)</sup>, oder "der ästhetischen Anschauung, des Willens im Allgemeinen und in der besonderen Anwendung auf die Gemeinschaft der Menschen, endlich der Trieb der Religion in dem allgemeinen Sinne" <sup>2)</sup> zu berücksichtigen. Sie alle heben den Menschen von den "Gesetzen des Mechanismus" antithetisch ab, sie gehören zu diesem Leben des Geistes und erheben den Anspruch, "Endzweck" zu sein, für den die Natur nur ein "Mittel" zur Realisierung der in ihr gesetzten Ziele ist <sup>3)</sup>. Das Geistesleben ist somit als Gesamtheit mitsamt den "sittlichen Gütern", die es hervorbringt, eine "Realität", die gegenüber und über der Natur in einem jeden Menschen vollzogen und repräsentiert wird.

Ritschl hat damit eine neue Position gewonnen, die für seine weitere ethische Begründung des Gottesgedankens von besonderer Bedeutung ist. Es folgt für ihn daraus notwendig die Wissenschaftlichkeit einer jeden Theologie. Wenn nämlich dieses Geistesleben in seinem Wirklichkeitsgrad der Natur gleichzusetzen ist und durch die theoretische Vernunft diese in sich einbezieht, so muss es erstens in seiner letzten Einheit und Tiefe, - und als diese wird sich die Religion, bzw. der Gottesglaube herausstellen - die Grundposition in der Lösung aller naturwissenschaftlichen Fragen sein, und zweitens mit seinem theoretischen Erkennen sich auch mit derselben Evidenz und Wissenschaftlichkeit, die in der Naturwissenschaft gilt, seinen "praktischen Gesetzen" zuwenden können. Damit ist für Ritschl aber noch ein Weiteres notwendig gegeben. Die praktischen Gesetze sind wohl die

---

1) III 194,      2) III 211,      III 212.



der allgemeinen Gesetze des Geisteslebens" eingeordnet werden. Wollte man dies für nicht möglich halten, so verkennt man die "Eigentümlichkeit" dieses für sich existenten geistigen "Daseins" <sup>1)</sup>. Auf die Frage, welcher Art denn diese sittlichen Güter sind, verweist Ritschl zunächst auf sämtliche sittlich ausgerichteten Gemeinschaftsformen. Das Sittengesetz begnügt sich eben nicht nur mit der Bestimmung des einzelnen Individuums, sondern es weist über dieses hinaus und konstituiert eine "Gemeinschaft der Sittlichkeit", die dann in ihrer "grösstmöglichen Ausdehnung" - wie wir noch sehen werden - religiös orientiert und "als das Reich Gottes zu begreifen" ist <sup>2)</sup>. Ritschl gewinnt somit in der Sittlichkeit, die sowohl im einzelnen Menschen als auch in seiner Gemeinschaft eine Realität in der Gestalt von ganz bestimmten Gütern hat, einen Grundansatz, von dem aus dann alle theologischen Probleme zu lösen sein werden. Schon jetzt kann man sagen, dass dieser Ansatz ein anthropologischer ist, und dass die theologischen Probleme letzten Endes anthropologische sein werden.

Der Gegensatz, in dem der Mensch sich befindet, ist aber der zwischen der Natur und dem Geistesleben in seiner Gesamtheit. Wenn auch Ritschl vom Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft im Sinne Kants ausgeht und damit zum Ausdruck bringen will, dass die Natur in ihrer Gesetzmässigkeit mit der ersteren verbunden ist und in die letzte wissenschaftlich noch zu lösende Einheit mit dem Geistesleben durch die theoretische Erkenntnis einbezogen wird, so trachtet er doch in der weiteren Ausführung seiner Gedanken über Kant hinauszukommen und diese beiden Funktionen ausschliesslich als Funktionen des Geistes, also unabhängig von der mit der theoretischen Vernunft in ihrer Struktur verbundenen Natur, zu fassen, und in ihrer Einheit als Geistesleben dann noch alle anderen Äusserungen und Triebe des Menschen einzubeziehen. Der moralische Wille bleibt natürlich weiter die Grundorientierung, nach der alle anthro-

---

1) III 211 f,      2) III 240.



Natur durchzusetzen <sup>1)</sup>. Dieser oft in einem Gefühl der Ohnmacht sich äussernde Gegensatz kann somit nicht mit der Formel: der Mensch gegenüber der Welt, oder umgekehrt, gekennzeichnet werden; er ist ein innermenschlicher und wird in den verschiedenen Funktionen der Vernunft ausgetragen. In der Bestimmung dieser schliesst sich Ritschl zunächst an Kant an und übernimmt die Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft. Durch die erstere sind wir der "mechanischen Gesetzmässigkeit aller sinnenfälligen Dinge" verwoben. Es ist uns möglich deren "Bewegung" "richtig und widerspruchlos" in einem theoretischen Erkennen <sup>2)</sup> dem "eigenen Ich einzugliedern", zu begreifen und "mit den anderen" als ein "geistiges Eigentum ... auszutauschen" <sup>3)</sup>. Die theoretische Funktion hat - um jetzt mit Kant zu reden - eine empirische Realität, sie gibt in ihrer Struktur die objektive Gesetzmässigkeit der Natur wieder. Andererseits aber ist der Mensch ein handelndes und sich seines "Geisteslebens" bewusstes Wesen und steht ~~der~~ dieser Natur, trotz der als tragisch empfundenen Abhängigkeit von ihr, doch souverän gegenüber. Zunächst wird von Ritschl auch hier diese Eigenständigkeit nach Kant durch den moralischen Willen gekennzeichnet. Seine verbindlichen und "eigentümlichen Gesetze" sind von der Wissenschaft nachzuvollziehen und in ihrer allgemeinen Gültigkeit zu erweisen. Dies zu tun, dürfte einem nicht schwer fallen, denn die praktische Funktion ist eine ursächliche Gesetzmässigkeit, sie bringt "sittliche Güter" hervor, die von nicht minderer "Realität" sind, als die der Natur. Mit diesen ist sie im Vollzug, genau so wie es bei der Gesetzmässigkeit der Natur der Fall ist, in ihrer Struktur identisch, und daher kann sie auch an ihnen wissenschaftlich erforscht und in die "Gesamtheit

---

1) III 190.

2) Hier wird das theoretische Erkennen noch im engeren, d.h. Kantischen Sinne verstanden. Im sonstigen Gebrauch dieses Begriffes geht Ritschl, wie wir noch sehen werden, darüber hinaus und bezieht ihn auf die Funktionen des gesamten Geisteslebens, die sowohl auf die Welt, als auch rückbezüglich auf sich selbst gerichtet sind.

3) vgl. III 199.



/die

es jedoch so weit ist, muss die Existenz Gottes erst erwiesen werden, und gerade in der Unabhängigkeit von der Schrift bewährt die Theologie die Wissenschaftlichkeit ihrer Methode. Es kommen also für Ritschl nur zwei Offenbarungen in Betracht, die uns die Gewissheit, dass Gott existiert, vermitteln können, und diese sind der Mensch, bzw. das "menschliche Geistesleben" und die Welt bzw. "Natur". Beide müssen zugleich berücksichtigt werden; sie müssen entsprechend dem wissenschaftlichen Interesse der Theologie und dem Ganzheitsstreben des christlichen Glaubens in ihrer Wechselbeziehung als eine "zusammenfassende Einheit" erwiesen werden, um dann in dieser, von der "sittlichen Bestimmung der Menschen" - im Sinne Kants - als dem "Erkenntnisgrund" aus, die "christliche Gottesidee" zu erkennen, und von dieser wiederum die "Lösung des Welträtsels" abzuleiten <sup>1)</sup>.

Um dieses Ziel zu erreichen, geht Ritschl von einem Grundgedanken Kants aus, den er religionsphänomenologisch interpretiert. In ihm sieht er den Ansatz zum Verständnis dieser geforderten Einheit in der Wechselbeziehung zwischen der Welt und dem menschlichen Geistesleben. Er fragt also nicht primär nach Gott, denn zu diesem sollen wir ja von den Erscheinungen aus gelangen, sondern nach einer bestimmten, allgemein anerkannten spannungsvollen Beziehung zwischen denselben, die zu ihrer Lösung in der Einheit die Existenz Gottes notwendig macht. Diese charakteristische Beziehung ist für ihn mit der Erfahrung des Gegensatzes gegeben, "in welchem der Mensch sich; einerseits" als Theil der Naturwelt", und andererseits "als geistige Persönlichkeit", die den "Anspruch" erhebt, "die Natur zu beherrschen", vorfindet <sup>2)</sup>. Einerseits unterstehen wir einer Natur, die nach "ganz anderen Gesetzen" abläuft, die von uns als dem Geist "unabhängig ... da ist", die diesen "hemmt, und insofern ... in einer gewissen Art von Abhängigkeit von sich hält" <sup>3)</sup>. Als "Geist aber" sind wir andererseits "von dem Antriebe bewegt", unsere "Selbständigkeit ... zu bewähren" und uns in der Auseinandersetzung mit der

---

1) III 214 f,    2) III 189,    3) III 213.



2.) Der philosophisch-ethische Weg zu Gott.

(Der moralische Gottesbeweis)

a) Der Gegensatz von Natur und Geistesleben.

Die Darstellung des erkenntnistheoretischen Ansatzes hat gezeigt, dass Ritschl seine Theologie allein auf die Offenbarung als Erscheinung in der Einheit ihrer Wechselbeziehungen verweist und diese Offenbarung nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der Welt und im Gott ebenbildlichen Menschen sieht. In ihnen gilt es nun Gott zu erkennen; es muss von ihnen aus, gemäss der Methode, ein Weg zu Gott gefunden werden. Eine bestimmte Offenbarung, wie z.B. die in der Welt, kann uns also keine "Gesamterkenntnis ... von Gott" vermitteln; denn beriefen wir uns nur auf diese, so müsste das Ergebnis einer derartigen Ableitung nur den "Ergebnissen des Welterkennen" gleichartig sein, es liess den Menschen ausser Acht und würde der biblischen Gottesvorstellung nicht entsprechen<sup>1)</sup>. Wir müssen daher, wollen wir zu Gott gelangen, den "Umfang der Welt" in dem Masse überschreiten, dass unter Berücksichtigung und Wahrung ihrer spezifischen Eigenart auch der Mensch, und zwar so wie er ist, als Sünder in den gesamten Offenbarungskomplex nicht nur einbezogen, sondern sogar, entsprechend seiner dominierenden Stellung über der Welt, in ihm als der entscheidende Wegweiser zu Gott aufgefasst wird. Die Heilige Schrift scheidet also zunächst aus. Selbstverständlich wird sie dann dem Theologen die Inhalte und Kennzeichen seiner Gottesbestimmung vermitteln - sie soll auch für Ritschl diesesbezüglich die einzige Quelle sein - bevor

---

1) III 214, vgl. III 201 ff.



Man wird aber Ritschl nicht gerecht, - und dies sollte ja schon in der Untersuchung über seine Methode deutlich werden - wenn man in seiner Erkenntnistheorie nur ein vorgefasstes Schema statuiert, dass dann seine Anwendung in der Systematisierung der Offenbarung in Jesus Christus erfährt. Der methodische Gesichtspunkt und seine inhaltliche Kennzeichnung durch die der Offenbarung entnommenen und auf Gottweisenden Attribute desselben gehören für Ritschl notwendig zusammen <sup>1)</sup>. Man kann sie nicht voneinander trennen, denn sie verhalten sich zueinander wie Form und Inhalt. Wie sich jetzt diese Grundpositionen in der Lösung des einzelnen theologischen Problems weiter auswirkt, soll im Folgenden noch deutlicher zum Ausdruck kommen. Dass wir es in der Gotteslehre ausserdem noch mit der zweiten konstruktiven Voraussetzung der Religionsphilosophie Kants zu tun haben, wird die Bedeutung des methodischen Ansatzes nicht verdecken, ja sogar  $\phi$  im Gegenteil, noch erhellen, denn selbst in der Interpretation und theologischen Verwertung jener wird die Erkenntnistheorie nicht ausser Acht gelassen.



- 
- 1) Es ist zweifellos der Fehler der meisten bisherigen Ritschldarstellungen, dass sie weder diese notwendige Unterscheidung noch den notwendigen Zusammenhang dieser beiden Gesichtspunkte gesehen haben. Die Polemik gegen Ritschl berücksichtigte nur den ersten Teil und sah in seiner Theologie ausschliesslich eine Modifikation der Philosophie Kants und Lotzes, die Apologien dagegen verwiesen auf die biblische Fundierung und hoben nur die positiv christlichen Gedanken hervor, ohne aber zu sehen, dass diese doch einer ganz bestimmten Methode unterworfen sind.



glaubt mit ihm in einer Front zu stehen. Zum Beleg dafür zitiert er dessen Erklärung von Joh. 17,3 <sup>1)</sup>. Diese Analogie, ja sogar Übereinstimmung erstreckt sich jedoch, wie gesagt, nur auf die Abwehr einer deduktiv-rationalen Position, hier ist jene augenscheinlich. In der Aussage über Gott selbst, besteht dagegen ein grundlegender Unterschied, den Ritschl, da er ihn an keiner Stelle erwähnt, wahrscheinlich nicht gesehen hat. - Möge er des besseren Verständnisses wegen schon jetzt angeführt werden. - Während nämlich Ritschls Theologie sich ausschliesslich in der Welt des dem Menschen in seinem Geistesleben gegebenen Phänomens der Offenbarung bewegt und sich in der Antwort auf die Frage nach Gott in der Offenbarung auch vollendet, wird von Luther der Deus nudus oder absolutus oder absconditus, der dem Deus vestitus oder involutus oder revelatus zugrunde liegt, niemals in Frage gestellt <sup>2)</sup>. Luther hat keine Erkenntnistheorie entwickelt, die das theologische Objekt von vornherein in seinem Wesen lokalisierte, Ritschls Denkbahnen dagegen waren durch eine solche gekennzeichnet, sie waren allein auf die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Inhalten der Offenbarungsbestimmungen verwiesen, in deren Einheit er dann das Wesen Gottes und auch der Religion zu sehen meinte.

- 1) "Merke wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntnis ineinanderfließt und bindet, also dass man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt, ... dass man auch ... sich hüte vor allen Lehrer ... die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloss und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert und gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und tue bei sich selbst" (Th.u.M. S. 6, vgl. III 215).
- 2) Eine Tatsache, die z.B. von v.Kügelgen (S.50 ff) in seiner Gegenüberstellung Ritschls und Luthers nicht gesehen wird. Gerade die von ihm herangezogene Erklärung des 51. Psalms (S.54f) zeigt, mit welcher Selbstverständlichkeit Luther vom Deus absolutus spricht, ohne ihn aber - und dies kommt ebenso deutlich zum Ausdruck - zum Gegenstand theologischer Spekulationen zu machen. Es genügt also nicht, bei einem solchen Vergleich, nur von deren Abneigung gegen die scholastische Metaphysik auszugehen. Vgl. hierzu Ferdinand Kattenbusch: "Deus absconditus bei Luther" in der Festschrift für I.Kaftan S. 170 ff.



Metaphysik" folgen <sup>1)</sup>. Die "wissenschaftliche Form des alten theologischen Systems" <sup>2)</sup> ist für Ritschl die "Erkenntnisart des vulgären Menschenverstandes", die auch dann noch keine "wissenschaftliche Wahrheit" enthält, wenn sie "bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik" vertreten wird <sup>3)</sup>.

In diesem Kampf um die ausschliessliche Verwiesenheit der christlichen Gotteslehre auf die Offenbarung und in der damit verbundenen Abneigung gegen alle rationalen Tendenzen, die übrigens noch in der protestantischen Orthodoxie unter dem Einfluss der Scholastik zu Spekulationen über Gott führten, weiss sich jedoch Ritschl nicht allein, er beruft sich auf Luther und

---

1) Was Frank unter dem Absoluten in seiner Gotteslehre versteht, wird aus folgender von Ritschl wiedergegebenen Stelle (Th.u.M. S. 17) deutlich: "Es gibt nichts Positiveres als die Aussage des Durchsichselbst = und Insichselbst = und ~~Selbstsei~~ Seinselbstseins, diese Aussage des Absoluten, als welchen man Gott nicht dialektisch erschliesst, sondern praktisch erfährt ... In allen Aussagen des christlichen Bewusstseins von Gott ist dieser positive Begriff der Absolutheit der zu Grunde liegende, durch welchen allerdings der Unterschied Gottes von der Welt gewährleistet, zugleich aber die anderen Prädikate, wie etwa Persönlichkeit und Liebe in die Sphäre Gottes erhoben werden" (Aus der neueren Dogmatik. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge Bd 71, Erlangen 1876, S. 309 f) - Dieses eindeutig positive Verständnis des Absoluten legt Ritschl negativ aus. Für ihn ist das Absolute dasjenige, "was abgelöst ist" und "in keinen Beziehungen zu anderem steht" (Th.u.M. S.18); es bezeichnet "in der von Frank beigelegten Deutung ... das Ding, welches nur als Einheit seiner Beziehungen in sich, also unvollständig vorgestellt wird" (Th.u.M. S.19). "So gedacht entbehrt das Ding aller besonderen Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt" (Th.u.M. 20) Ritschl berücksichtigt also nicht, dass sowohl in der Scholastik als auch Altprotestantischen Dogmatik nicht die Negation aller Eigenschaften, sondern gerade die letzte Vollendung des Trägers derselben mit dem Begriff des Absoluten zum Ausdruck gebracht werden soll. Das Zeitwort "absolvere" bedeutet: "fertigmachen, vollenden". Das Absolute ist demnach das "von nichts anderem Abhängige", das "Unbedingte", das "Vollkommene", das "Vollendete" (Vgl. hierzu auch Stählin S.162).

2) III 375, 1. Aufl. 3) Th.u.M. 34.



Glauben erkennen zu können. Unsere Verwiesenheit auf die Offenbarung ist also eine ausschliessliche; wir selbst sind in sie einbezogen, sodass wir von ihr theologisch auszugehen haben, und daher auch nicht befugt sind, sie in einer vorhergehenden rationalen Erwägung z.B. durch die Bestimmung des Absoluten, zu begründen.

Kein Wunder, dass von einer solchen Position aus die Polemik in Ritschls Theologie oft zu Worte kommt. Ihr Kampf gilt in erster Linie einer jeden rationalen Theologie, die zunächst unabhängig von aller Offenbarung Gottes Wesen zu erkennen glaubt. Frank und Luthardt sind es, mit denen vornehmlich sich Ritschl auseinandersetzt, ihre Theologie trachtet er zu destruieren und im Gegensatz zu ihnen aber auch seinen eigenen erkenntnistheoretisch begründeten Ansatz zu erläutern. Ritschl gibt zu, dass ein "eigentümlicher Reiz" <sup>1)</sup> so manchen Menschen dazu verführen könne, durch irgendwelche Gotte beweise eine apriorische Erkenntnis von Gott zu erlangen; wenn wir aber bei einem "vorgeblichen natürlichen Gottesbewusstsein" anfangen, und dann dessen Wahrheit durch eine spezielle Offenbarung beweisen wollen, - wie es bei obigen Theologen der Fall ist - so begehen wir eine unerlaubte Addition <sup>2)</sup>. Gott kann eben nicht zunächst als das Absolute, als ein "In-Durch-Fürsichselbstsein" <sup>3)</sup> in seinen einzelnen "Wesenbestimmtheiten" <sup>4)</sup> erkannt werden; einem auf diese Weise erlangten Wissen kann "keine Wahrheit" zukommen <sup>5)</sup>, auch wenn es nachträglich durch die "für uns wirksamen Eigenschaften" <sup>6)</sup> Gottes, wie z.B. seine "Liebe" oder "Persönlichkeit" <sup>7)</sup> belegt und ergänzt wird. Auch wenn obige Theologen von der Schrift auszugehen vorgeben, und sie danach befragen, "was an sich selbst wahr sei", so beweisen sie damit nur "dass sie einer "falschen Erkenntnistheorie" und "schlechten

---

1) Th.u.M. 20. 2) Th.u.M. 7. 3) III 226. 4) Th.u.M. 34.  
5) Th.u.M. 7. 6) Th.u.M. 34. 7) III 225.



bewusst und darf daher nicht hinter ihnen als eine an sich nicht zu fassende metaphysische Existenz angenommen werden.

Wird jetzt diese erkenntnistheoretische Position in der Gotteslehre geltend gemacht, so bedeutet dies für Ritschl, dass Gott nur in seinen "Wirkungen, die seiner Offenbarung entsprechen" <sup>1)</sup> nicht nur erkannt werden kann, sondern auch seine ausschliessliche Existenz haben muss. Die "wissenschaftliche Theologie" ist nicht befugt, wenn sie seine "Wesensbestimmtheiten" darzustellen hat, über "seine irgendwie beschaffene und von uns empfundene und wahrgenommene Offenbarung für uns ..." <sup>2)</sup> hinauszugehen und damit unbegündete Aussagen zu machen. Gott hat kein Ansichsein unabhängig von seinen Wirkungen und Werken, und zwar nicht nur deshalb, weil diese in unserer Erkenntnis auf sein Sein hin nicht transzendiert werden können, sondern weil sein Wesen bzw. der eigentümliche Inhalt seines Seins für uns nur durch sein Wirken und durch dasjenige was er wirkt, definiert werden darf. Gott existiert also nur in der ursächlichen Beziehung auf diese Inhalte, die in der "Offenbarung ... als ewige sich stets gleichbleibende Bestimmungen seines Willens zu begreifen" sind <sup>3)</sup>. Nur auf diese Inhalte kommt es also jetzt an; sie aus der Offenbarung herauszulegen und in ihrer auf Gott bezogenen Einheit als Gottes Wesen zu bestimmen, ist die Aufgabe der Theologie.

Der erkenntnistheoretische Ansatz besagt aber, wie wir gesehen haben, noch viel mehr. Er bezeichnet sogar die Spannweite, ~~des~~ Komplex der göttlichen Wirkungen, und verweist den Theologen nicht nur auf die Heilige Schrift, sondern auch auf die von Gott geschaffene Welt und auf <sup>den</sup> Gott ebenbildlichen, der Gnade teilhaftigen Menschen <sup>4)</sup>. Auch diese beiden letzteren müssen wir ins Auge fassen und in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander beziehen, um dann in ihrer Einheitsbezogenheit Gott im

---

1) Th.u.M. S.48. 2) Th.u.M. S.34. 3) I 1. 4) I 227, 1.Aufl.



Verständnis der einzelnen Offenbarungsinhalte jedoch noch, wie wir wissen, durch einen weiteren philosophischen Einfluss geprägt, und dieser entspringt der von uns vorbereitend schon behandelten Ethik und Religionsphilosophie Kants. Die Erkenntnistheorie bedingt die Methode, die Philosophie Kants die bestimmte Wertung und Interpretation der einzelnen Inhalte, wie Gott, Welt, Mensch usw. Beide philosophischen Wurzeln gehören zusammen und dürfen nicht getrennt werden. Die erste ist uns schon bekannt, die Bedeutung der zweiten soll jetzt erarbeitet werden. Wir werden daher die methodische Struktur bei der Darstellung der Gotteslehre nicht ausser Acht lassen können, wir müssen sogar wiederum mit ihr beginnen; unser Augenmerk soll aber in erster Linie auf den Einfluss Kants gerichtet sein, welcher, wie sich herausstellen wird, sogar der dominierende ist.

Gleich die erste Untersuchung der Bedeutung des erkenntnistheoretischen Ansatzes am konkreten Problem wird jetzt zeigen, wie mit der Übernahme der Methode von der Erkenntnistheorie bzw. Psychologie her schon ganz bestimmte Aussagen über Gott gemacht werden müssen. Wir erfahren nämlich nicht nur, wie Ritschl die Offenbarung auf Gott hin befragt, sondern auch schon innerhalb welches Horizontes seine Existenz bestimmt wird. - Die Darstellung von Ritschls Erkenntnistheorie hat doch gezeigt, dass es niemals gestattet ist, von der Erkenntnis der wechselnden Erscheinungen auf ein in sich ruhendes Ding an sich zu schliessen. Wollen wir den uns gegebenen Gegenstand als Gegenstand erfassen, so müssen wir ihn als die Einheit der wechselseitigen Bezogenheit seiner einzelnen Erscheinungsmomente verstehen. Ausschliesslich auf die Erscheinung ist also unsere Erkenntnis beschränkt, und in Bezug auf diese ist sie auch vollendet. Dementsprechend kann dann auch das Wesen der menschlichen Seele nur in der Einheit ihrer verschiedenen Fähigkeiten und Wirkungsweisen liegen, in ihnen geht sie auf, an ihnen wird sie uns



die im geistigen Vollzug in ihrer Einheit durch das Wirken des Heiligen Geistes begründet wird. Nur dann, wenn der Theologe sich bemüht, diesem Wirken zu folgen, dessen "Bewegungen" an den einzelnen Offenbarung-"Tatsachen" in ihren gegenseitigen Beziehungen mit zu vollziehen, und auf ihren "Grund" hin, oder von ihm her in der letzten Einheit darzustellen - oder erkenntnistheoretisch ausgedrückt: nur dann, wenn er die, der "geistigen Bewegung" des Christentums entsprechende Methode befolgt und eine "jede Definition ... im Zusammenhang der systematischen Theologie" begründet <sup>1)</sup> - ist er imstande die "Aufgabe" seiner Wissenschaft zu lösen und diese ist, "die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott ... vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Notwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder" aufzuweisen <sup>2)</sup>.

## B) Die Lehre von Gott.

### 1.) Die Bedeutung der Erkenntnistheorie für die Gotteslehre.

Der vorgehend dargestellte erkenntnistheoretisch begründete methodische Ansatz der Theologie Ritschls ist nur eine formale Struktur, die einerseits wohl vorgegeben ist, andererseits aber erst in der Lösung des einzelnen Problems ihre genuine Bedeutung erlangt. Die Aufgabe der nun folgenden Untersuchung wird es sein, zu zeigen, wie Ritschl von diesem Ansatz her die einzelnen "Tatsachen" der Offenbarung, und unter ihnen besonders deren Aussagen über Gott definiert, zueinander in Beziehung setzt und in die formal gebotene systematische Einheit einordnet. Ausser durch diese Voraussetzung einer spezifischen Erkenntnistheorie ist Ritschls

---

1) III 15.    2) III 24.



können ihre "Beziehungen ... als ewige sich stets gleichbleibende Bestimmungen" des göttlichen Willens im Geistesleben des Menschen begriffen werden<sup>1)</sup>. Selbstverständlich bietet die Wirklichkeit der Gemeinde Christi, also die Aktualität des heiligen Geistes, über Schrift und christliche bekennnisgebundene Persönlichkeit hinaus noch eine Vielfalt ihrer zu berücksichtigenden Offenbarungsmittel, sie sind dem Christen in seiner spezifischen Sicht des täglichen Lebens gegeben, und da er sich ihrer bewusst wird, sind sie die einzelnen "Vorstellungen" der "allgemeinen geistigen Bewegungen" die das Christentum ist<sup>2)</sup>; sie zu erwähnen hat Ritschl nicht unterlassen, in seiner methodischen Begründung der Theologie jedoch glaubte er sie auf Schrift und Subjekt in ihrer gegenwärtigenseitigen Beziehung durch den Heiligen Geist reduzieren zu können. Nun kommt es darauf an, diese Offenbarungsmittel "richtig und vollständig zu begrenzen" und in ihrer Einheit systematisch darzustellen. Zu diesem Zwecke ging wohl Ritschl von einer vorgefassten Erkenntnistheorie aus, in ihrer Anwendung auf die Theologie jedoch bemühte er sich, sie, infolge der Analogie zwischen einem jeden Erkenntnis, als einem geistigen Vorgang, und dem Christentum als einer "geistigen Bewegung", aus der Offenbarung selbst herauszulesen, bzw. ihre Gesetzmässigkeit als die der in der Offenbarung wirkenden Aktualität des Heiligen Geistes zu erweisen. Auch sie soll also nicht mehr vorausgesetzt werden, sondern indem wir im Vollzug der Theologie begriffen sind, wird sie uns im Wirken des Heiligen Geistes zur Selbstverständlichkeit. Wenn Ritschl also wiederholte Male die Aufgabe der Theologie als eine "grundsätzliche" und "abschliessende Erkenntnis der christlichen Offenbarung" definiert, und hierzu einer bestimmten Erkenntnistheorie folgt, so liegt für ihn damit die Einheit der Theologie nicht in seinem erkenntnistheoretisch gebotenen Verfahren, sondern in der Offenbarung selbst,

---

1) I 1. 2) II 9.



ist also auch für Ritschl eine Realität, aber nur in dem Masse erkennbar, und existent, in welchem wir in der durch ihn bestimmten Art unseres Lebens oder unserer ihm geltenden Wissenschaft seiner habhaft werden. Selbst er darf somit, wenn wir systematische Theologie treiben wollen, nicht vorausgesetzt werden; jedoch im *Dogmatik* ist seine Wirklichkeit uns gegenwärtig und setzt uns in den Stand, "die christliche Religion" und die ihr "zustehende Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt der vollendeten und erschöpfenden Offenbarung Gottes in Christus zu deuten" <sup>1)</sup>.

Wir sind am Ende unserer kurzen Untersuchung der erkenntnistheoretisch begründeten Methode der Theologie. Möge das Ergebnis der Deutlichkeit halber besonders im Blick auf ~~das~~ folgende "theoretische Darstellung der christlichen Gotteslehre", als das primäre Charakteristikum der Ritschlschen Theologie abschliessend zusammengefasst werden.

Zwei Fragen sind es, die Ritschl. im Verlaufe seiner Theologie ständig im Auge behält: 1.) die Frage nach den "Bedingungen" und 2.) die Frage nach dem "wissenschaftlichen Verfahren", nach dem, unter Berücksichtigung dieser Bedingungen die "religiösen Vorstellungen oder vorgestellten Tatsachen ... im Begriff des Christentums" deutlich "fixiert", "begrenzt" und im Zusammenhang dargestellt werden müssen <sup>2)</sup>. Wohl steht die "vollkommene Offenbarung Gottes" in Christus dem Theologen zu Gebote, die Heilige Schrift ist ihre Quelle; sie weist aber als eine der Sichtbarkeiten des Heilshandelns Gottes in seiner Aktualität, die der Heilige Geist ist, über sich hinaus, und bedient sich auch des konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit. Sie macht ihn in seinem Denken und Wollen zu ihrem "Mittel" ihrer "Gültigkeit" auch "für die Gegenwart", und nur in dieser Beziehung auf den Menschen

---

1) I 1. 2) III 14.



kenntnis der christlichen Persönlichkeit auf seine Quelle oder seinen Grund, nämlich auf die Heilige Schrift zurückzuweisen <sup>1)</sup>. Die "Bewegung", die hier der Heilige Geist vollzieht, und die der Theologe in seiner Wissenschaft mitzumachen hat, ist somit der gewöhnlichen "Erfahrungen ... geradezu entgegengesetzt". Während wir in dieser als "das Subjekt das menschliche Ich" annehmen müssen, ist "im testimonium spiritus sancti ... das Ich" gerade als "Objekt und seine Heils- erfahrung und Wahrheitsüberzeugung als die Wirkung einer anderen Kraft" zu verstehen. Jenem gegenüber haben wir nicht einmal eine "formale Freiheit", wie z.B. in der "Unterwerfung unter das Gesetz des kirchlichen Lehrbegriffs", wir werden also in unserer Selbstständigkeit verneint, um uns dann aber, wenn uns dieser "mechanismus des göttlichen Geistes" einmal einbezogen und erfasst hat, von neuem als Subjekt verstehen zu können. Daher gibt es für Ritschl auch "keine Abstufung zwischen den Bedingungen des allgemeinen religiösen Erkennens und der theologischen Wissenschaft"; man darf im Prinzip nicht "zwischen Religion und Theologie" unterscheiden <sup>2)</sup>. Beide sind nur in der Aktualität des Heiligen Geistes als ein durch ihn bestimmt werden, und ein Nachvollziehen desselben, möglich, nur dass die erstere nicht notwendig reflektiert, also unvollständig ist, während die letztere den Anspruch auf vollendete Systematik erheben muss. Der Heilige Geist

- 
- 1) Mit diesem spezifisch erkenntnistheoretisch begründeten Verständnis des Heiligen Geistes steht Ritschl. im Gegensatz zu Weiss und Luthardt. In deren Theologie wird gemäss einer "platonisierenden und mystisch-metaphysischen Erkenntnistheorie" dem Heiligen Geist - genau so wie auch dem menschlichen Geist - eine bestimmte Art des Seins und Lebens", eine "objektive Seite", also eine metaphysische "Realität" unabhängig und ausserhalb von seinen Wirkungen zugesprochen. Kein Wunder, dass diese Theologen Ritschl eine Leugnung und Entfernung des Heiligen Geistes "aus dem Organismus der christlichen Lehre" vorgeworfen haben. Den "verschiedenen Erkenntnistheorien" entsprechen somit grundverschiedene Positionen, von denen aus die theologischen Probleme gelöst werden (vgl. Th.u.M. S.44ff)
- 2) II 6 f.



von Anfang an ins Auge und definiert ihn, wie wir oben schon kurz erwähnen mussten <sup>1)</sup>, als den Heiligen Geist. Wohl begegnet er, bzw. sein "Zeugnis", einem zunächst in der Heiligen Schrift; er ist es, der sie "bis auf den Buchstaben hervorgebracht hat", selbst aber "nicht in dem Buchstaben ruhe, sondern durch denselben hindurch das heilemässige Verständnis seiner schriftlichen Produkte in dem aufmerksamen und gläubigen Leser oder Hörer ... bewirke" <sup>2)</sup>. Er begründet somit durch die Schrift in gleicher Weise wie diese auch "das gemeinsame Bewusstsein der Gotteskindschaft"; er ist "das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen und sittlichen Lebens in der Gemeinde", und damit "als die notwendige Formbestimmtheit" auch "der christlichen Persönlichkeit" zu verstehen <sup>3)</sup>. Wollen wir also des Heiligen Geistes in der Fülle seiner Äusserungen habhaft werden, so müssen wir, unter Einbeziehung unserer selbst, seinem <sup>uys</sup> "synthetischen Mechanismus" <sup>4)</sup> folgen und, kurz gesagt, auf alle seine Offenbarungsmittel achten, die Ritschl ausdrücklich für sich als dogmatisch ablehnt, aber dennoch einer jeden Theologie als notwendige Aufgabe zuweist. Wir müssen uns bemühen sie von ihrem "Grunde" im Zusammenhang zu verstehen. Dementsprechend, d.h. wiederum gemäss seinem Formalprinzip, antwortet dann Ritschl auch auf die Frage, nach dem Wesen des Heiligen Geistes selbst. "Vor und abgesehen von aller Wirksamkeit", also "abgesehen von den" oben angeführten "Funktionen des christlichen Lebens" ist er nicht nur nicht zu erkennen, sondern auch nicht "wirksam", und damit auch nicht "wirklich" <sup>5)</sup>. Er ist die Aktualität ihrer wechselseitigen Einheitsbeziehungen, die über ihre Spannungen und Gegensätze, z.B. in der Heiligen Schrift, zu ihrem vom Alten Testament her zu verstehenden Wesensgehalt führt, ihn in der schwerpunktartigen Auslegung durch den einzelnen Theologen, bzw. in seinem historischen Bekenntnis zur bewussten Ausprägung bringt, um dann aber wiederum von diesem im Leben sich äussernden Be-

1) S. 84 f. 2) II 5. 3) Th.u.M. S.45. 4) II 6. 5) Th.u.M. S.45.



Christentums gerecht" werden können und immer von neuem zu "entgegengesetzten Richtungen" führen; wesentlich jedoch ist, dass der Theologe darum weiss und die Auseinandersetzung nicht von einer bestimmten Lehrmeinung aus gegen eine andere Lehrmeinung führt, sondern im Glauben von seiner Quelle der Heiligen Schrift her, die dann in der Auslegung auch ihn in seiner Bekenntnisgebundenheit bedingt und einbezieht.<sup>1)</sup>

✱ Mit diesem letzten Bestimmungsmoment, nämlich der geschichtlichen Lehrmeinung des Theologen, innerhalb des systematisch zu erfassenden Heilsgeschehens, hätten wir den von Ritschl gekennzeichneten Weg durchschritten. Keine dieser Bedingungen, auch nicht die Heilige Schrift, darf für sich allein, gleichsam verabsolutiert, der Theologie zugrundegelegt werden. Wohl muss die wissenschaftliche Arbeit von jener ausgehen und sie auslegen; jedoch erst dann, wenn sie in dieser Auslegung voraussetzungslos eine in ihr gegründete und in sich geschlossene religiöse Erkenntnis, und damit die Geschichtlichkeit und Kirchlichkeit des Theologen trägt, ist sie immer die konkret zu fassende Offenbarung.

Die "Bedingungen" der systematischen Theologie wären hiermit vollständig erarbeitet. Es bleibt jedoch noch eine letzte Frage, nämlich die nach dem Grunde ihrer Möglichkeit. Erst in der Antwort auf diese Frage haben wir das volle Bild des Wesens der Theologie, wie es Ritschl versteht. Wenn nämlich alle diese Offenbarungsmittel, wie Heiliger Geist, das Theologie treibende Subjekt und sein historisches Bekenntnis, einerseits für sich genommen als dogmatische Voraussetzungen auszuklammern sind, andererseits aber in ihrer gegenseitigen Beziehung dennoch als theologisch bedeutsam berücksichtigt werden sollen, so muss es doch in diesem sie einigenden Geschehen einen letzten "Grund" geben, der mit diesem Geschehen wohl identisch ist, aber dennoch als ein solcher von seinen einzelnen Seinsweisen unterschieden werden muss. Ritschl fasst diesen Grund

---

1) S. II 25.



wir es nämlich mit einer Vergewaltigung des Theologen durch z.B. historische Voraussetzungen zu tun. Wiederum ist es also ~~oder~~ durch ein persönliches Verhältnis zu Christus bedingte theologische Arbeitsprozess selbst, das "dogmatisch<sup>214</sup>", welches, und zwar notwendig um der letzten Einheit willen, zu kirchlichen Lehrbegriffen, z.B. von der Rechtfertigung führen muss, und damit auch die historisch-kirchliche Gebundenheit des Theologen, nicht als Voraussetzung, aber als Folge mit einbezieht.

Jetzt verstehen wir es auch, wenn Ritschl eine jede systematische Theologie, die bloss eine "Reproduktion der Bibellehre", also "gleichgiltig" gegen den "kirchlichen Lehrbegriff ... und die ganze Kirchengeschichte" ist.. als ein "unzureichendes Surrogat" bezeichnet. Das "heutige" christliche Leben ist auf vielen "Gebieten", z.B. dem der "sogenannten Heilsordnung ... über den Gesichtskreis der neutestamentlichen Schriftsteller hinausgewachsen" und zu Lehrmeinungen gekommen, mit denen man sich, diese mit der Bibellehre vergleichend, auseinandersetzen muss. Der Theologe ist als historisch-kirchlich gebunden sogar dazu verpflichtet, die Bekenntnisse, falls sie sich von den "Vorbildern des N.T. entfernen", zu belehren, oder sie, wo sie dagegen diese richtig wiedergeben, anzuerkennen. Wesentlich ist dabei, dass es sich um eine von "dogmatischen Vorurteilen freie Ermittlung der apostolischen Gedankenreihen" handelt, denn nur eine solche vermag "Widersprüche" und einander entgegengesetzte kirchliche Richtungen auszugleichen oder zwischen ihnen zu vermitteln; nur dann wird man an dogmatischen Auseinandersetzungen nicht schuldig, sondern leistet eine "wirklich kirchliche Theologie"<sup>1)</sup>. Freilich wird die Endlichkeit und Unzulänglichkeit der "hergebrachten Mittel unserer Erkenntnis" niemals "allen Bedingungen des evangelischen

---

1) Aus diesem hier methodisch erarbeiteten Grund trat Ritschl auch für die Union ein. Das Primäre ist die "faktische Lebensgemeinschaft beider getrennter Konfessionen" und die darauf hervorgehende "theologische Arbeit" hat dann den "Konsensus für die Kirchenbildung" hervorzuheben und den "Dissensus in den Besitz des Einzelnen" zurückzudrängen. Vgl. O. Ritschl II 196 f.



untereinander, und dieser mit ihren historischen Auslegungen, z.B. mit der "reformatorischen Anschauung von der Rechtfertigung", kann einen Ausgleich schaffen und zu einer in sich geschlossenen Erkenntnis der christlichen Lehre führen <sup>1)</sup>. Die inneren Spannungen bleiben natürlich an sich weiter bestehen, sie werden jedoch im Bewusstsein der Einheit der die gesamte Heilige Schrift erhellenden "religiösen Gemeinschaft" dadurch überwunden, dass der Theologe sich einem ganz bestimmten Gedankenkreis zuwendet und von diesem, als dem Schwerpunkt aus, die schon angelegte und von vornherein ins Auge zu fassende Einheit der einzelnen Offenbarungswahrheiten systematisch wiedergibt.

Nur aus methodischen Gründen hat Ritschl zunächst um der Ausschliesslichkeit der Heiligen Schrift als Quelle der theologischen Arbeit willen, den subjektiven Gesichtspunkt ausgeschlossen. Nun wird er, wie wir sehen, als Bestätigung seines erkenntnistheoretischen Ansatzes von seinem diesmal aus der Heiligen Schrift selbst erschlossenen Erkenntnisprinzip notwendig auch zum Subjekt geführt und gezwungen, dieses in der prinzipiellen Erhellung des theologisch-wissenschaftlichen Vorganges zu berücksichtigen. Die äussere Stellung des systematisierenden Theologen, seine wissenschaftlichen Absichten, seine konfessionelle Bindung usw. müssen jedoch als mögliche Voraussetzungen noch hintangestellt werden. Auch bei ihm geht es, genau so wie bei den Aposteln, primär um sein inneres Verhältnis zu Christus. In erster Linie muss er ein "Jünger Christi" sein, und wenn er dann in seiner wissenschaftlichen Auslegung zu ganz bestimmten Erkenntnissen, z.B. über die "Präexistenz Christi als einer sehr einleuchtenden Wahrheit" kommt, so darf diese nur eine "Folgerung aus der Gewissheit des Glaubens an den, der als der Herr und Gott gegenwärtig ist", sein <sup>2)</sup>. Erst das Wissen um die letzte Einheit der Offenbarung und im Glauben erlebte Spannungsverhältnis ihrer Wahrheiten und ihrer Auslegungen führt zu bestimmten Lehrmeinungen, und nicht umgekehrt. Im letzteren Fall hätten

1) II 24 f.      2) II 25.



ihres Glaubens, den systematisch nachzuvollziehen und zu erleben schon Theologie ist, kommt nun Ritschl zu den einzelnen "Gedankenkreisen", die, wenn wir in die Geschichte der Theologie blicken, nicht nur einzelnen Theologen <sup>1)</sup>, sondern auch ganzen Kirchen ihren theologischen Inhalt gegeben haben. Auch hier darf keine Norm statuiert werden. Genau so, wie die paulinische Rechtfertigungslehre das "reformatorische Lebensideal" bildet, und "auf welches der Protestantismus nicht verzichten kann", ist es durchaus möglich, "dass es in der Kirche stets solche geben wird, welchen das Christentum in dem Gepräge des Jakobus oder in dem des Johannes zugänglicher sein wird". Ritschl sieht also gewichtige innere Spannungen und zwar nicht nur innerhalb des "Stoffes der neutestamentlichen Gedankenbildung", sondern auch, wenn wir ernsthaft uns um die Auslegung bemühen und das Ergebnis dieser mit ihren einzelnen Spielarten im Laufe der Theologieggeschichte vergleichen, zwischen einer bestimmten historisch geordneten Auslegung und dem biblischen Gedankenkreis, auf den sie sich bezieht <sup>2)</sup>. Wie jetzt diese "individuellen und allgemeinen Gedanken" in der Dogmatik "zu verwerten", bzw. ihr Unterschied auszugleichen wäre, und in welchem Grade diesbezüglich ein "kirchlicher Lehrbegriff ... eine feste Entscheidung" begründen kann, darf von vornherein, also in einer Vorentscheidung nicht festgelegt werden. Hier kommt es Ritschl, wiederum gemäß seinem Formalprinzip, auf das *dogmatisieren*, also auf die wissenschaftliche Arbeit eines jeden Theologen an; erst die "experimentierende Vergleichung der neutestamentlichen Gedankenkreise"

---

1) z.B. Augustin.

2) Selbst zwischen der "reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung und dem Gedankengange des Paulus" glaubt Ritschl einen gewichtigen Unterschied feststellen zu können. Während die erstere "die stete Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen des Wiedergeborenen betont", entwickelt Paulus die "Rechtfertigung durch Gottes Gnade nur im Gegensatz zu dem pharisäischen Grundsatz der Rechtfertigung durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes" (II 24). Welches Verständnis jetzt das theologisch bedeutsame ist, kann Ritschl nicht angeben, dies bleibt einem jeden Theologen selbst überlassen.



Kirche tut, auf die Autorität und die Sonderstellung der Apostel Christo gegenüber berufen. Diesen kam nur eine "Mittlerstellung" zu, sie waren die "erste Generation", die "erste Gemeinde", die durch die "Verbreitung des Evangeliums" für eine "zweite zu sorgen" hatte<sup>1)</sup>. Die historische Sicht, die zur autoritativen Stellung der Heiligen Schrift im Ganzen führte, erweist sich also in der Auslegung derselben als eine nicht mehr zu beweisende Voraussetzung, als ein Irrtum, vor dem uns nur die *genuine*, schon erarbeitete theologisch-religiöse Sicht bewahren kann. Wir werden daher darauf zu achten haben, wie z. B. Paulus in seinen Briefen "nur dem Gesamtbewusstsein der christlichen Gemeinde Ausdruck" verleiht, und dieses Gesamtbewusstsein als das Wesensidentische nur die "Wechselbeziehung" zwischen dem "Lebensberuf" Christi und "seiner eigentümlichen Stellung zu Gott" wiedergibt. Nicht die Belehrung, oder die "theologische, d. h. wissenschaftliche Absicht" ist als Quelle für uns primär bedeutsam - wie wichtig jene auch damals um der "Disziplin" und "Autorität" der Apostel willen gewesen sein mag - sondern die "religiöse Rede aus dem Bewusstsein der religiösen Gemeinschaft heraus"<sup>2)</sup>. Nur in ihr sieht Ritschl die einheitliche Linie, das Verbindende und Identische der verschiedenen, voneinander oft divergierenden Gedanken und erst dann, wenn wir diesen zentralen Standort gewonnen haben, *sehen wir auch die "Übereinstimmung" derselben*, z.B. zwischen den "Anschauungen Jesu" und den "ihnen formell gegenüberstehenden Gedankenbildungen der Apostel". Die Hauptaufgabe der Theologie ist also zunächst die Einheit der "Beziehungen, die Höhenlage der Religion ... in richtiger Anschauung zu reproduzieren" oder noch besser *gesagt*, sich in sie hineinzuversetzen, die Heilige Schrift aus sich selbst reden zu lassen, und erst dann, wenn dieser voraussetzungslose Anfang und Einstieg gelungen ist, die einzelnen Grundgedanken, z.B. den der "Rechtfertigung aus dem Glauben" - einer spezifisch paulinischen "Bildung" - herauszuarbeiten<sup>3)</sup>.

Vom Ganzen der Einheit der biblischen Religion und

1) II 21, 2) II 22, 3) II 23.



rückgeführt <sup>1)</sup>. Allein in diesem Ursprungscharakter sieht Ritschl dessen spezifisches Merkmal und die "Unterschiedenheit von allen übrigen Schriften des christlichen Altertums"; und "in dem Masse", in welchem "jene Unterschiedenheit einzelnen Anschauungen in apostolischen Büchern abgeht, erweisen sich solche schon immer als mehr oder weniger ungeeignet zum theologischen Gebrauch" <sup>2)</sup>. Positiv ausgedrückt heisst dies also, dass eine jede Theologie, die den "Inhalt der christlichen Religion" zu erfahren hat, allein aus dem neuen Testament, und da wiederum in erster Linie unter Berücksichtigung der alttestamentlich bedingten Gedanken, schöpfen muss <sup>3)</sup>.

Nur ein Anfang, eine Einstiegsmöglichkeit war für Ritschl die historisch vergleichende Sicht des Alten und Neuen Testaments in ihren aufeinanderweisenden und miteinander identischen Grundgedanken. Der ursprüngliche theologisch bedeutende Sinn wurde dadurch freigelegt und als "Quelle für die positive Theologie durch die Auslegung" zur Aufgabe gestellt <sup>4)</sup>. Nun kommt es Ritschl darauf an, innerhalb dieser uns zu Gebote stehenden Vielfalt "religiöser Gedankenkreise" <sup>5)</sup> die "identischen Beziehungen" <sup>6)</sup> die Einheit, den Grundgedanken zu erkennen und vorurteilslos theologisch darzustellen. Einen eindeutigen, allgemeingültigen Masstab kann es dafür genau so wenig geben, wie bisher für die Erkenntnis, dass gerade dieses und kein anderes Buch einem die geistige Welt des Christentums eröffnet. Wir können uns daher auch nicht, wie es z. B. die katholische

- 
- 1) Aus diesem Grunde <sup>gerade</sup> auch alle schon damals, besonders von F. Chr. Baur textkritisch und religionsgeschichtlich aufgewiesenen philosophisch-hellenistischen Einflüsse, z. B. auf das Johannes-Evangelium und den Hebräerbrief, von Ritschl als "niemals bewiesen" und "nicht überzeugend" abgelehnt (III 17).
- 2) II 17, 3) II 10, 16, 18, 4) II 20, 5) II 23 6) II 22



schichtlichen Erklärung entzieht, dient sie dazu, den Eindruck der Eigentümlichkeit Christi zu verstärken" <sup>1)</sup>. Und je klarer diese die neue Religion prägende Eigentümlichkeit schon in ihrem "Stifter" zum Ausdruck kommt, desto grösser kann dann auch der Anspruch jener auf "Universalität" sein <sup>2)</sup>.

Mit dieser "echten alttestamentlichen Normierung ... christlicher Gedanken" hat Ritschl eigentlich, ohne es allerdings in dieser methodischen Vorklärung ausdrücklich hervorgehoben zu haben, schon den Vergleich innerhalb aller "neutestamentlichen Schriftsteller", und von diesen auch mit der übrigen heidenchristlichen Literatur angedeutet. Er gibt zu, dass es eine "grosse Mühe der Forschung erfordere", den Beweis für dieses einmalige Kriterium zu erbringen, - das Verfahren der "Inspirationstheorie" ist in dieser Beziehung bedeutend einfacher - die Schwierigkeit "der Erkenntnis des Besonderen" liegt aber in der Sache selbst, und darf nicht umgangen werden. Daher ist auch der ganze zweite Band seines Hauptwerkes diesem Problem der alttestamentlichen Bedingtheit der neutestamentlichen Schriften gewidmet. An den Hauptgedanken ihrer Theologie, wie der "Sündenvergebung", der "Beziehung der biblischen Gottesidee" auf dieselbe, der "Bedeutung des Opfers Christi zum Zwecke der Sündenvergebung" und "der Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen" werden die Wirkungen des Alten Testaments nachgewiesen, und das Neue Testament, auch da, wo es "nicht für echt gehalten" werden kann, auf dieses zu-

---

1) II 16.

2) II 13. Dass Ritschl in dieser alttestamentlichen Bedingtheit und originellen Modifikation derselben keinen Widerspruch sieht, erklärt sich aus seinem Erkenntnisprinzip, keine Voraussetzungen zuzulassen, und wenn diese schon angenommen werden müssen, sofort über sie als einer Offenbarungswahrheit hinauszugehen und die Gesamtheit bzw. Einheit des Heilsgeschehens in den Blick zu nehmen.



des Alten Testaments gegenüber allen anderen Büchern bzw. Religionen in einer zunächst negativen Argumentation, also im Ausschlussverfahren hervorheben. Ein religionsgeschichtlich gewonnener "allgemeiner Erfahrungssatz", der gerade beim Alten Testament nicht gilt, soll da Ritschl den Anfang bieten. Während alle anderen, auf "Universalität" angelegten Religionen und geistigen Bewegungen ihre "Eigenart" schon "im Beginn ihres Wirkens", in ihrem "Stifter klar und vollständig ausgeprägt" haben, ist gerade die "eigentümliche Ausbildung" der "hebräischen Religion" erst, nachdem sie schon Jahrhunderte lang bestand, durch die Propheten, und da auch nicht mit einem Mal, sondern in verschiedenen "Stufen" und langen "Zeiträumen" vorgenommen worden. Ihre theologisch-geschichtliche Entwicklung läuft allmählich auf ein "Ziel", nämlich die "vollendete Offenbarung durch Christus" hin, um dann auch in diesem Höhepunkt ihren Abschluss zu erfahren <sup>1)</sup>. Einerseits stehen wir da vor einer Vollendung, andererseits aber auch vor einem Anfang einer neuen Religion, die, unabhängig von allen anderen Religionen in die Zukunftweisend, in ihrem Wesen zunächst nur im Rückblick auf ihre Wurzeln verstanden werden kann. So und nicht anders haben die "Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller" die "göttliche Begründung des Christentums" <sup>2)</sup> erfahren und in einer "authentischen alttestamentlichen Bedingtheit" dessen Eigentümlichkeit, im Gegensatz zu allen anderen im Judentum damals herrschenden Richtungen, auch herausgebildet. Ein starres Interpretationsschema will Ritschl damit jedoch nicht aufstellen, dies würde auch sein hermeneutisches Prinzip nicht zulassen. Wir müssen daher auch die Abweichungen, die "originellen" Modifikationen, z.B. in der Eschatologie sehen, die Jesus "aus seiner eigentümlichen Stellung zur Menschheitsgeschichte" heraus, vorgenommen hat. Seine "geschichtliche Bedingtheit", ist wohl vom alttestamentlichen Raum her zu "fixieren"; "in dem Masse aber, als diese Tatsache sich unserer ge-

---

1) II 13. 2) II 15 f.



Da gilt es zunächst zu zeigen, warum diese Auszeichnung, Quelle einer jeden systematischen Theologie zu sein, gerade der Heiligen Schrift, und keinen anderen Büchern zukommt. Eine Inspirationstheorie <sup>1)</sup> scheidet, wie wir schon gesehen haben, gemäss der Forderung einer Voraussetzungslosigkeit, von vornherein aus. Sie ist, wie auch alle anderen Dogmen, ein un begründetes, also "wertloses Postulat", das nicht "durch einen Schluss vollzogen werden kann, dessen Mittelbegriff als das besondere Merkmal aller jenen Bücher nachweisbar ist" <sup>2)</sup>. Das Kriterium für die Einzigartigkeit der Schrift wird daher in ihr selbst liegen müssen, es muss nur in einer mit "der üblichen christlichen Gedankenbildungen und Literatur" vergleichenden Methode hervorgehoben werden, und dies glaubt Ritschl auf dem Wege der "geschichtlichen Beurteilung" tun zu können. Er vergleicht das Neue Testament sowohl mit der vorhergehenden, ursprünglich mündlich überlieferten und dann schriftlich niedergelegten, als auch mit der "nachfolgenden Literatur", und trachtet so die "ausschliessliche Autorität" desselben für die "theologische Erkenntnis der christlichen Offenbarung" zu "beweisen" <sup>3)</sup>. Also nicht die, übrigens oft umstrittene ausschliessliche Anerkennung der biblischen Autorität im Laufe der kirchengeschichtlichen Entwicklung soll aufgezeigt werden, sondern der einzigartige Charakter dieses Buches, und wie soll man denn seiner habhaft werden, wenn nicht durch einen Vergleich mit allen anderen Büchern.

Es ist bezeichnend, dass Ritschl, wie weit angelegt im Prinzip diese literarhistorischen Querverbindungen auch sein müssen, da beim Alten Testament beginnt und den Vergleich mit diesem auch schon im Blick auf die gesamte nachneutestamentliche Literatur als den entscheidenden ansieht. Mit dieser ersten Einstiegsmöglichkeit darf natürlich ebenfalls keine unbewiesene Voraussetzung statuiert werden; der Vergleichsprozess muss daher wiederum die Sonderstellung

---

1) II 10.    2) II 17.    3) II 11 f.



vom theologischen Fundament der Heiligen Schrift her mit einbezogen werden können. Dieses Medium ist der Heilige Geist, der eine Brücke zu seinem "Zeugnis... in den Gläubigen" schlägt, der die historische Schrift mit dem systematisierenden Theologen verbindet und beide in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu dem macht, was sie sein sollen, nämlich einerseits der seines Heiles gewisse Christ, und andererseits die für ihn bestimmte Offenbarung Gottes. Durch das "testimonium spiritus sancti" ist also die Heilige Schrift an sich noch keineswegs das Wort Gottes, mit ihm steht noch nicht fest, ob nicht noch "andere Bücher auf dieses Prädikat Anspruch haben", es bedarf also noch des auf die Schrift verwiesenen, historisch gebundenen Theologen; und die Einheit beider im Geiste geschieht in der "Auslegung". Nur "die ausgelegten Bücher können eine dogmatische und positive Erkenntnis des Christentums begründen" <sup>1)</sup>. In diesem Sinne glaubt Ritschl von dem schon in der Heiligen Schrift angelegten Formalprinzip zu ihr als der materiellen Norm geführt worden zu sein.

Wenn man nun glaubt, nach dieser erkenntnistheoretischen Vorklärung, die uns auf die Heilige Schrift als die Quelle einer jeden systematischen Theologie verwies, schon aller Schwierigkeiten enthoben zu sein, so belehrt einen Ritschl, dass sie mit der eigentlichen Auslegung erst beginnen. Alle Bedingungen, nämlich Schrift, Subjekt und kirchlicher Lehrbegriff, können nicht gleichzeitig und ausdrücklich in ihrer Wechselbeziehung entwickelt werden; Ritschl geht sukzessive vor und beginnt daher mit der Auslegung nach dem Formalprinzip. Erst dann weist er auf, in welcher Weise die historische Bindung und der Glaube diese bestimmen, oder wie eine Auslegung nur als ein bestimmter historischer Glaube möglich ist. Der subjektive Gesichtspunkt wird also zunächst ausgeschaltet und allein nach der Schrift, nach der Offenbarung Gottes gefragt.

---

1) II 5 ff, 20.



zu fragen und ohne eine spezielle Bindung einzugehen, sie auf ihre Einheit hin in Beziehung zu setzen <sup>1)</sup>. Sie wird, wenn sie wahre Wissenschaft im Sinne des Formalprinzips sein soll, in dem alles umfassenden Heilsprozess als Geschehen aufgehen, sich selbst als voraussetzungslos verlassen, um sich dann aber in diesem Geschehen von neuem verstehen zu können. Wie dies möglich ist, soll jetzt am Wesen der protestantischen Theologie, wie sie Ritschl versteht, untersucht werden.

Um diese ganze Spannweite der durch die Theologie zu erhellenden Bedingungen des Heilsgeschehens in seiner Gesamtheit abstecken und berücksichtigen zu können, muss ein Anfang, eine Einstiegsmöglichkeit und ein Ziel der wissenschaftlichen Arbeit angegeben werden. Ritschl definiert die Aufgabe der Theologie wiederholte Male als die "abschliessende Erkenntnis der christlichen Offenbarung nach dem Masstabe der Heiligen Schrift" <sup>2)</sup>. Auf den ersten Blick ist man versucht in dieser sein theologisches Fundament, eine "materielle Norm" zu sehen, von der wir auszugehen und den "Stoff" für unsere "Heilserkenntnis" zu schöpfen haben <sup>3)</sup>. Viele Äusserungen sprechen sogar dafür, dass er seine "systematische Theologie auf die Heilige Schrift, und zwar auf sie allein, begründet" <sup>4)</sup>. Die Gefahr jedoch, mit einer solchen Fundierung wieder von neuem einer Voraussetzung und damit einem theologischem Dogmatismus zu verfallen, gebietet ihm, mit ihrer Annahme, sofort über sie hinauszugehen. Die Heilige Schrift darf keine vorgegebene Grösse sein, die mit einer z.B. nicht zu begründenden "Hypothese von der Verbalinspiration" <sup>5)</sup> auszulegen wäre, denn analog einem jeden Erkenntnisvorgang, gehören zu ihr, wenn sie die Offenbarung sein soll, auch ein erkennendes Subjekt, und mit diesem dessen ebenfalls zu berücksichtigenden historisch-kirchlichen Bindungen <sup>6)</sup>. Die Frage, die sich nun für Ritschl ergibt, ist die, unter welchem Medium der Einheit alle diese Bedingungen

---

1) II 2 ff. 2) ebenda. 3) II 5 f. 4) II 10. 5) II 5. 6) II 18.



oder durch einen kirchlichen, in Bekenntnisschriften ausgedrückten "Lehrbegriff" <sup>1)</sup> ausscheiden. Selbst eine jede dogmatisch vorher festgelegte Ausgangsposition, von der aus dann die jeweils anfallenden wissenschaftlichen Probleme zu lösen wären <sup>2)</sup>, ist, auch wenn sie sich ausdrücklich auf das Ziel seiner Bemühungen, nämlich die Offenbarung in ihrer Gesamtheit beruft, als Voraussetzung abzulehnen. Dasjenige worum es Ritschl in der Anwendung seines Formalprinzips auf die Theologie also geht, ist der Ausschluss einer jeden Normierung, und wenn er dennoch ein Formalprinzip annimmt, so hat er seine Realität - gemäss der "Schultheologie der Lutheraner" - erst im "δογματισμῶν" des "θεολογῶν δογματικῶν", d.h. nur im religiös-wissenschaftlichen Vollzug, oder im "Streben" nach einer "abschliessenden grundsätzlichen Erkenntnis der Offenbarung". Erst dann, wenn sämtliche Voraussetzungen ausgeschaltet sind und der Theologe vorurteilsfrei in seiner Arbeit sich befindet, dürfen, ja sogar müssen auch "mögliche Bedingungen", wie z.B. der "geschichtlich gegebene Lehrbegriff" als Komponenten im theologischen Wissenschaftsvollzug angenommen und in diesen einbegriffen werden. Wir dürfen uns aber auf die Darstellung jenes nicht beschränken, denn er ist nur ein Wahrheitsmoment unter vielen anderen. Die Theologie hat somit im Blick auf die letzte "Erkenntnis christlicher Offenbarung" nach allen ihren Wahrheitsmomenten

---

1) II 6.

2) Dies getan zu haben ist nach Ritschls Meinung der Fehler sämtlicher theologischen Systeme, die im 19. Jahrhundert zu Einfluss und Geltung gekommen sind. Er teilt sie in zwei Gruppen ein. Die erste war ausschliesslich "historisch" orientiert; sie sah die Aufgabe der Theologie in der "Zusammenfassung der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" unter Ausklammerung des theologisch systematisierenden Subjekts (II 2). Ihre Vertreter sind hauptsächlich Rothe und Schleiermacher. Die zweite Gruppe dagegen geht vom "subjektiven religiösen Bewusstsein des einzelnen Theologen" aus. Das was ihn zum Theologen macht, ist seine "Selbsterkenntnis und Selbstaussage", die er wissenschaftlich zusammenzufassen hat (II 8). In der Auseinandersetzung mit dieser Gruppe greift Ritschl Hofmann und Lipsius heraus.



werden, aufs Ganze jedoch gesehen ist es eine grundlegende Bedingung, deren Berücksichtigung den Theologen einerseits vor der ontologisch absoluten Position der Scholastik, und andererseits vor dem, dem religiösen Objekt gegenüber indifferenten Verfahren der Religionswissenschaft bewahren soll.

Mit dieser Subjektbezogenheit einer jeden theologisch-religiösen Aussage stellt Ritschl das Christentum in die Reihe aller anderen geistigen Bewegungen. Am Leitfaden und unter der rationalen Gesetzmässigkeit begegnet uns die Offenbarung Gottes, ihre Inhalte sind zu definieren. Nun können wir uns dieser selbst, dem Objekt der theologischen Wissenschaft zuwenden und nach der Bedeutung des erkenntnistheoretischen Formalprinzips für diese fragen. Wir haben gesehen, dass das Gesetz einer jeden Wissenschaft diese in einer jeden Einzelaussage über ein Merkmal ihres Objektes notwendig die Gesamtheit aller möglichen Aussagen von vornherein berücksichtigen und einbeziehen lassen muss; sie darf nicht von einer bestimmten Voraussetzung, auch nicht von einer vorgefassten Methode, oder einem Gesetz ausgehen, denn sie selbst, und damit ihr Gesetz sind nur im wissenschaftlichen Vollzug real bzw. ersichtlich. Wir erinnern an Ritschls Interpretation des Sittengesetzes. So wie dieses keine vor dem sittlichen Handeln feststehende Norm sein kann, die dann durch eine nach ihr bewertete und befolgte Pflicht ihre "Ausfüllung", also erst Bedeutung und Realität erhält, sondern nur im konkreten moralischen Willen in der Allgemeingültigkeit desselben zu dem wird, was sie ist, nämlich Prinzip des sittlichen Handelns, genau so muss für Ritschl sein Formalprinzip sich selbst in den Wissenschaftsvollzug verweisen. Erst in ihm "bewährt es seine allgemeine Gültigkeit durch die Entdeckung von Gesetzen auf dem besonderen Gebiet, dem es sich zuwendet" <sup>1)</sup>. Auf die Theologie jetzt angewendet heisst dies, dass damit für sie von vornherein sämtliche normierenden Beschränkungen, z.B. durch ein "kirchliches Rechtsgesetz" <sup>2)</sup>,

---

1) II 1. 2) II 2.



kennendem Subjekt ist <sup>1)</sup> und sich in einzelnen "Wahrnehmungen" und psychisch-geistigen Akten äussert, haben wir es auch in der Theologie mit "Zuständen und Bewegungen des geistigen Lebens" zu tun <sup>2)</sup>, die durch Gott, bzw. dessen Offenbarung hervorgerufen werden. Daraus folgt, dass zu einer jeden Offenbarung, die in diesem Fall der zu erkennende Gegenstand ist, notwendig auch die angesprochene Seele, oder der Geist gehört, und zwar nicht in irgend einem undefinierbaren Ansichsein, sondern in ihren vordergründigen Funktionen, die als das antwortende "active Vertrauen" im Fühlen, Erkennen und Wollen" auf Gott weisen und von seiner Realität zeugen <sup>3)</sup>. Nur in den einzelnen "religiösen und sittlichen Akten" sind die "Gnadenwirkungen Gottes" nachzuweisen, und in der Erfüllung seiner Gebote liegt seine nur aktual zu begreifende Realität im Heiligen Geist <sup>4)</sup>.

Auf diese Weise gewinnt Ritschl schon einen ersten, entscheidenden Ansatz seiner Theologie, der auf eine bestimmte Lokalisation ihres Gegenstandes hinweist. Allein in den Inhalten des religiösen Bewusstseins wird er zu suchen sein, und zwar nicht im Sinn einer verabsolutierten Vernunft oder Wahrheit, sondern als die immer nur konkrete Äusserung eines direkten Angesprochenenseins durch Gottes Offenbarung. Das subjektive Bewusstsein muss also immer schon vorausgesetzt werden, es ist die Basis oder der Horizont, in dem die Realität Gottes als der Gegenstand der theologisch wissenschaftlichen Bemühungen uns offenbar wird. Wohl kann dann in der Systematisierung des christlichen Glaubens in seinen Einzelaussagen über die Heilstaten Gottes von unserem Bewusstsein abgesehen

---

1) "Demgemäss setzen Ontologie und Psychologie sich gegenseitig voraus" (III 18).

2) III 20.

3) III 21.

4) Damit glaubt Ritschl dem von der "scholastischen Ontologie und der mystischen Psychologie" her entwickelten "neu-platonischen Christentum" das "praktische Christentum" gegenüberzustellen, und mit diesem wieder bei Luther anzuknüpfen; denn auf die Frage "quid est habere Deum?" antwortet dieser "dass der Besitz Gottes für den Menschen in dessen activem Vertrauen auf Gott als das höchste Gut besteht (III 21 ff).



ihnen "eigentümliche Aktivität", die in sich selbst ihre "selbständige Ursache", und damit auch ihr eigenes Ziel ihrer, alle Funktionen umfassenden Realität hat <sup>1)</sup>. Wollen wir also das Phänomen der Seele erforschen, so dürfen wir nicht nach einem, evtl. sich auch nicht äussernden, fiktiven Ich fragen, sondern alle ihre Fähigkeiten und Wirkungen zusammengekommen, müssen zueinander in Beziehung gesetzt werden, und in der sich in einem jeden Akt gleichermassen äussernden Einheit oder Totalität derselben liegt ihr Wesen.

Aus dieser, nun auch in der Psychologie erprobten spezifischen Methode der "Fixierung" bestimmter "Erkenntnisobjekte" ergibt sich für Ritschl das Formalprinzip, dass dann für alle Wissenschaften, also auch für die Theologie, gelten muss. Die "Vielheit" der einzelnen "Merkmale" wird auf die "Einheit ihres Bestandes" hin gedeutet <sup>2)</sup> und in dieser sich nur in den einzelnen Merkmalen in ihrer gegenseitigen gesetzmässigen Bezogenheit äussernden Einheit der gewünschte, bzw. zu erkennende Gegenstand gesehen. Von der Einheit muss also auf ein jedes einzelne Merkmal und von der Vielheit desselben auf ihre Einheit immer zugleich geschlossen werden. Diese Doppelbezüglichkeit einer jeden Erkenntnis muss in einer jeden Wissenschaft berücksichtigt werden, sie ist ihr formales Gesetz, das ihr die wissenschaftliche Strenge und Vollständigkeit verleiht.

Soll jetzt die Bedeutung dieses erkenntnistheoretisch entwickelten Formalprinzips für die Theologie Ritschls dargestellt werden, so müssen wir zunächst - was wesentlich ist - nicht vom Prinzip selbst, sondern von seiner Anwendung in der Psychologie ausgehen, denn diese ist für Ritschl die eigentliche methodische Propädeutik. Wir müssen nach der Analogie zwischen der Affektion des geistigen Lebens und der theologischen Aussage fragen. Genau so, wie eine jede Erkenntnis die in einer Einheit zu fassende Zuordnung von erkanntem Gegenstand und er-

---

1) III 21 ff.

2) III 18.



erkennen können. In den "Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern", begegnet es uns "als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als der Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, und als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen" <sup>1)</sup>. Wollten wir ein "Ding an sich" von seinem "Dasein für uns" unterscheiden, so verfielen wir in den "Fehler" einer "vulgären Ansicht"; denn "hier wird getrennt, was nach dem Ursprung des Vorganges zusammengehört. Zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört notwendig und unfehlbar auch ihre Beziehung auf uns als die Subjekte des Empfindens, Wahrnehmens und Vorstellens". Eine "Erscheinung" im Sinne Kants wird daher von Ritschl nur als eine "Täuschung" oder als ein "falscher Schein" gewertet, für den es, angenommen, dass diese Unterscheidung richtig wäre, niemals einen "Maßstab" gäbe, nach dem er "konstatirt werden" könnte <sup>2)</sup>.

Zur Verdeutlichung dessen, worum es Ritschl in seiner Erkenntnistheorie eigentlich geht, wird nun das in ihr gewonnene Prinzip auch in der Psychologie angewandt. Entsprechend der Unmöglichkeit, ein Ding an sich anzunehmen, darf es auch kein Ansichsein der Seele unabhängig von ihren Äusserungen, oder ein "in sich geschlossenes Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er tätig, lebendig und als eigenthümliche Werthgrösse sich gegenwärtig ist" geben. Die "Empfindungen", welche wir im Kontakt mit der Welt in uns aufnehmen, sind die "Anlässe", aus denen als Antwort auf diese bestimmte "Vorstellungen" und Akte hervorgehen. Das darf aber nicht heissen, dass die "wirkende Ursache" ausserhalb der Seele zu suchen ist, sie liegt vielmehr in ihr selbst. Der Geist oder die Seele ist nicht leidend den Empfindungen gegenüber, denn selbst in der Aufnahme, die eine Auswahl derselben ist, bekundet sich eine

---

1) III 20.    2) Th.u.M. 33.



angelegten Formalprinzip nicht notwendig dem in ihr enthaltenen Bezug auf ihre Bedingungen und weiteren Vorstellungen im Ganzen der christlichen Offenbarung folgen muss, ist die Theologie durch ihren Wissenschaftscharakter gezwungen, die "Erkenntnis der Wahrheit auch des Einzelnen durch das Verständnis seines Zusammenhangs mit dem Ganzen" zu begründen <sup>1)</sup>. Das worum es hier Ritschl also geht, sind die "logischen, erkenntnistheoretischen" ~~Aus~~ und auch "psychologischen Regeln", die vor einer jeden wissenschaftlichen Aussage zu entwickeln sind, und nach denen dann die ~~Einführung~~ "göttlicher Offenbarung... aufgefasst... und theologisch dargestellt werden muss <sup>2)</sup>".

Wir werden uns somit kurz mit Ritschls Erkenntnistheorie <sup>3)</sup> beschäftigen und das in ihr entwickelte Formalprinzip hervorheben müssen. - Im Gegensatz zur platonischen und kantischen Auffassung, dass das "Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, aber... hinter den Merkmalen als eine sich gleichbleibende Einheit von Eigenschaften ruht" und an sich "unverkennbar ist" <sup>4)</sup>, betont Ritschl, dass wir das Ding grundsätzlich

- 1) Diese "Vollständigkeit und Deutlichkeit in systematischer Beziehung" muss somit nicht den speziellen Disziplinen, z.B. den historischen oder exegetischen, zukommen, wohl aber der alle Probleme umfassenden systematischen Theologie (III 15).
- 2) Hier glaubt Ritschl sich auf die altprotestantische Dogmatik, besonders auf Hollaz berufen zu können, für welche diese Regeln nur die Explikation der Gesetzmässigkeit unseres Denkens sind (III 23).
- 3) Dass Ritschl seine Erkenntnistheorie ausdrücklich der Philosophie Lotzes entnimmt und wir in dieser somit die zweite philosophische Wurzel seiner Theologie erkennen müssen, sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollten wir auch diesen geistesgeschichtlich bemerkenswerten Zusammenhang erhellen und die Frage beantworten, inwiefern auch hier eine Modifikation, hauptsächlich unter dem Einfluss Hegels vorliegt. Die folgende /kurze /~~krue~~ Darstellung der Erkenntnistheorie beschränkt sich daher nur auf Ritschl selbst, ungeachtet seines Gewährsmannes Lotze, auf den er sich beruft.
- 4) III 19.



## 2. Hauptteil.

-----

### Die Grundgedanken der Theologie A. Ritschls dargestellt an seiner Gotteslehre.

#### A) Vorklärung: Die erkenntnistheoretisch begründete Methode der Theologie.

Bevor wir zum Begriff Gottes, dem zentralen Problem im Denken Ritschls übergehen, und an ihm den Einfluss Kants, bzw. die Analogien zwischen seiner Philosophie und der Theologie Ritschls hervorheben, ist es notwendig, das Wesen der Theologie als Wissenschaft und ihre Methode zu klären. Es geht um die Frage, welche "Grundsätze und Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens" Ritschl der "systematischen Theologie" voranstellt und in ihr entwickelt <sup>1)</sup>. Wie sehr Ritschl, wie wir noch sehen werden, auch bestrebt ist, keine Voraussetzungen in seiner Theologie gelten zu lassen, und sogar dann nachzuweisen trachtet, dass die für ihn einzig mögliche Methode, das "formelle Prinzip", schon in der "materiellen Norm", nämlich in den einzelnen Offenbarungs- und Wirkweisen Gottes in der Heiligen Schrift anzutreffen ist <sup>2)</sup>, so entschieden betont er aber auch, dass die Theologie es nur dann zu einer "richtigen Ausprägung" ihrer "Sätze" bringen kann, wenn sie nach einer vorher festgelegten und erwiesenen Erkenntnistheorie verfährt <sup>3)</sup>. Nur in einer solchen formalen Bindung, die sich die Theologie auferlegen muss, liegt ihr Unterschied zur Religion. Beide, Theologie und Religion, sind für Ritschl eine "Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs" im Geiste der Offenbarung Gottes <sup>4)</sup>. Während jedoch die religiöse Aussage, für sich genommen, nach dem in ihr

---

1) II 1. 2) II 5. 3) III 16, TH.u.M. 32. 4) III 17.



ethischen Ansatz gegenüber zu erklären. Wenn dann Kant aber andererseits wieder immer von neuem die durch den Erkenntnisgrund des Sittengesetzes geforderte sittliche Wesensbestimmung der religiösen Wahrheiten betont, also gerade das ausdrückt, was in der Intention der analytischen Methode Ritschls liegt, wird er mit dem Vorwurf, in einer Linie mit der Aufklärung zu stehen, bedacht. Diese doppelte Beurteilung Kants birgt einen Widerspruch in sich, der nur den Widerspruch wiedergibt, in dem sich Ritschls analytisch vorgehende Kantinterpretation bzw. Kritik einerseits, und - damit kommen wir schon zu einem neuen Thema - andererseits sein Bestreben, die allein in der analytischen Interpretation auftretenden Schwierigkeiten theologisch zu überwinden und über Kant hinauszugehen, befinden. Die durch sein sittengesetzliches Schema herbeigeführte Eliminierung der theologisch-metaphysischen Wahrheit trachtet nämlich Ritschl dann in seiner Theologie rückgängig zu machen, und innerhalb des christlichen Glaubens, zunächst synthetisch, dann aber durch das nach dem Sittengesetz interpretierte Handeln Gottes analytisch in der Gott repräsentierenden Einheit von menschlichem, ethisch orientiertem Geistesleben und der Welt wieder herzustellen. Dass Ritschl mit einer so intendierten und an Kants Sittengesetz orientierten Theologie nicht über den missverstandenen und als Aufklärer angesehenen Kant hinauskommen kann, sondern den einmal eingenommenen Standpunkt des verabsolutierten Gesetzes weiter und zwar noch radikaler fortführt, und zur Bestätigung der Richtigkeit seines Denkens sich sogar ausdrücklich auf Kant beruft, also dessen missverstandene Ethik und Religionsphilosophie im theologisch modifizierten Gewande wiedergibt, ist das Thema, das uns jetzt im zweiten Teil dieser Arbeit beschäftigen wird.



Entscheidende ist - dogmatisch als absolut setzt. Nicht Kant hat das Sittengesetz verabsolutiert, sondern Ritschl hat dessen Fundamentalposition in Kant hineininterpretiert. Dem entsprechend werden dann auch alle weiteren ethischen und religionsphilosophischen Probleme allein am Sittengesetz, also unabhängig von seiner nur von Gott her möglichen Realisierung in der Naturordnung in einem höchsten Gut orientiert und von ihm abgeleitet. Ritschl übersieht, dass das Sittengesetz ein synthetisches Gesetz ist, und dass die religionsphilosophischen Probleme nicht analytisch, sondern synthetisch vom theologischen Grunde her zu lösen sind. Allein der ethische Aspekt, die vom Gesetz geforderte "Selbsttätigkeit der Menschen" genügt eben nicht, um z.B. das Reich der Zwecke als ein moralisches Reich Gottes erklären zu können. Wird er aber dennoch - wie es Ritschl getan hat - in der Ableitung theologischer Begriffe ausschliesslich geltend gemacht, so können diese, trotz der richtigen Einsicht, dass ihr Kern in der Identität ihres sittlichen Wesens liegt, dann nur als sukzessive "Stufen in der Verwirklichung derselben Sache" <sup>1)</sup> ohne eine logische Notwendigkeit ihrer Folge unterschieden werden. Der analytische Weg soll uns also im Verständnis des Zusammenhangs der nur synthetisch von Gott her möglichen Wahrheiten leiten, und weil das nicht möglich ist, müssen die Antinomien als Widerspruch angesehen werden. Gerade an der ausführlicher behandelten ethisch-religiösen Antinomie der Versöhnungslehre hätte Ritschl erkennen müssen, dass Kant die Unmöglichkeit, allein aus Freiheit die Verkehrung der sittlichen Ordnung rückgängig zu machen, und allein von sich aus das letzte Ziel, den reinen moralischen Glauben zu verwirklichen, von der Versöhnungstat Gottes her wenigstens als gleichgewichtig mit allem Ernst betont hat. Man muss zugeben, dass Ritschl stellenweise dieses theologische Schwergewicht erkannt hat, sein analytisches Interpretationsschema führt ihn aber dazu, es, menschlich gesehen, als einen Ausdruck einer christlichen Bindung, und wissenschaftlich als eine Inkonzsequenz dem

---

1-) I 458.



als Reich Gottes, und dann als Kirche, über eine nur prinzipielle Bedeutung desselben hinaus und begründet diese Begriffe als metaphysisch-theologische Wahrheiten von der praktisch-evidenten Existenz Gottes her. Sie sind konstitutive Grundordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens und werden uns in der reinen moralischen Religion durch das Sittengesetz zum Bewusstsein gebracht und aufgegeben.

Wir sehen also schon auf Grund dieser kurzen Zusammenfassung der Grundgedanken Kants, dass in ihnen eine gemeinsame Grundposition zum Ausdruck kommt. Selbstverständlich können wir auch eine nur kategorialanalytische Ableitung der Vernunftstruktur vornehmen; diese führt uns jedoch über die Ideen und das Reich der Zwecke, als regulativen Prinzipien, nicht hinaus, und wird dem Gewicht einer jeden sittlichen und zugleich religiösen Erfahrung nicht gerecht. Dass Kant gerade dieses metaphysisch-theologische Gewicht - in der vorbereitenden Ästhetik und Analytik noch nicht ausdrücklich, von der transzendentalen Dialektik an und besonders in der Religionsphilosophie aber dafür umso deutlicher - betont und im ständigen Hinweis auf die von ihm niemals in Frage gestellte Existenz Gottes geltend gemacht hat, ist sein Verdienst gegenüber der nur rational deduzierenden Aufklärung. In diesem Gewicht hat er den letzten Grund erhellt, der alle, für sich betrachtet letztlich nicht zu verstehenden Glieder seines philosophischen Gebäudes, wie Naturordnung und theoretische Vernunft, sittliche Ordnung und praktische Vernunft, Glaube an Gott usw. als die verschiedenen Manifestationen der diesen Grund in verschiedenen Aspekten wiedergebenden Funktion der Vernunft zu einer Einheit zusammenschliesst.

Diesen Gesamtzusammenhang des Kantischen Denkens nicht erfasst zu haben, ist der entscheidende Fehler Ritschls. Deshalb musste er auch, trotz richtiger Wiedergabe einzelner Gedanken, in der Interpretation derselben Kants Anliegen verzerren. Wir sahen, dass er allein vom Sittengesetz ausgeht, dieses als die Form des moralischen Willens, der Kantischen Ableitung entsprechend, in einem Vollzug systematisiert und - was das



sinnlich-kategorialen Vollzugs, kann eine jede, mit diesem kategorialanalytisch als sein letztes regulatives Prinzip zusammenhängende Idee, den auch die Objekterkenntnis letztlich bedingenden Grund wiedergeben. Daraus folgt dann, was das Realverhältnis anbelangt, umgekehrt gesehen, dass dieser kategorialanalytischen Einheit der Vernunft, als dem "intellectus ectypus" ein "intellectus archetypus" <sup>1)</sup> entsprechen muss.

Im Lichte dieser in der Kr.r.V. erkenntnistheoretisch vorbereiteten metaphysischen Position, tritt dann das eigentliche, und zwar schon theologische Anliegen Kants in seiner Ethik und Religionsphilosophie noch viel deutlicher hervor. Auch die praktische Vernunft, bzw. ihr, den moralischen Willen allein bestimmendes Gesetz, ist nicht nur ein intelligibler, normativer Vollzug, oder ein Prinzip, das nur zur Beurteilung der menschlichen Handlung dienen soll, sondern eine Erhellung des Realgrundes. Mit Notwendigkeit verweist sie auf das Faktum der Freiheit, das einer jeden in der Natur handelnden Person zugeschrieben werden muss, und über ihre Realität in einem höchsten Gut auf die Existenz Gottes, von dem, als dem moralischen Welturheber aus, die Einheit von sittlicher und natürlicher Ordnung, und damit auch von theoretischer und praktischer Vernunft als gewährleistet erscheint. Schon ihr notwendig synthetisches Verfahren, d.h. dass sie über ihre analytisch zu deduzierende Struktur hinausgeht, zeugt von ihrer metaphysischen, und im Blick auf Gott theologischen Bedeutung. Das Sittengesetz ist somit, genau <sup>es</sup> ~~sowie~~ bei den Ideen der Fall ist, der Erkenntnisgrund eines Realverhältnisses, das durch Gott und seine moralische Gesetzgebung begründet wird.

Innerhalb dieses ethisch-theologischen Horizontes müssen dann auch alle weiteren, von Kant behandelten Ausdrucksformen dieser göttlichen, sittlich-natürlichen Grundordnung, wie Reich der Zwecke, Reich Gottes, Kirche usw. verstanden werden. Wenn auch das Reich der Zwecke in einer analytischen Reflexion aus dem Sittengesetz abgeleitet wird, so weist doch schon seine Interpretation

---

1) Kr.r.V. A 695.



eröffnet, der unserer naturwissenschaftlich erfahrbaren Welt - soweit der Fortschritt uns auch führen mag - in ihrer festzustellenden Einheit zugrundegelegt werden muss. Unser sinnlich-kategorialer Erfahrungszusammenhang reicht also an diesen Bereich nicht heran; dafür geht aber unsere Vernunft in ihrer Wesensstruktur mit einer jeden theoretischen Erkenntnis notwendig über deren Formen hinaus und deckt mit ihren regulativen Ideen eine metaphysische Wirklichkeit auf, die nur innerhalb dieses raum-zeitlosen Realgrundes ihre Gültigkeit und ihren Sinn haben, bzw. nur von diesem aus erklärt werden kann. Die regulative Systematik unseres Denkens ist daher für Kant kein nur sinnlich-kategorial fundierter, und dann freischwebender logischer Überbau unseres Denkens, sondern im wahrsten Sinne des Wortes spekulativ <sup>1)</sup> - metaphysische Erkenntnis. Selbstverständlich können die regulativen Prinzipien in ihrer kategorialanalytischen Einheit mit der sinnlich kategorialen Struktur auch aus dieser abgeleitet werden, sie bilden mit ihr einen kontinuierlichen transzendentallogischen Stufenbau unserer Vernunft. Aber gerade diese Vernunftseinheit stellt uns vor die, sogar als "Naturanlage" sich immer von neuem aufdrängende Aufgabe, analog dem Verhältnis zwischen der kategorialen Struktur und der empirischen Wirklichkeit, auch eine dieser zugrundeliegende und durch die Idee wiedergegebene letzte Einheit anzunehmen. So wie die theoretische Erkenntnis der sinnlich-kategorial konstituierten Wirklichkeit entspricht, so drücken dann die Ideen, und zwar <sup>mit</sup> nicht minder<sup>er</sup>, allerdings metaphysischer Evidenz die in Ihnen beinhalteten metaphysischen Wahrheiten des Realgrundes aus. Wir müssen daher bei dieser ~~einander~~ bedingenden Wechselbeziehung von empirischer und metaphysischer Erkenntnis zwischen dem Erkenntnisweg und dem Realverhältnis unterscheiden. Nur unter der Bedingung der Erfahrung, also der empirischen Realität eines jeden

---

1) Speculum ist der Spiegel; daher ist die spekulierende Vernunft die geöffnete, die metaphysische Wahrheiten wiedergegebende Vernunft.



C.) Begründung und abschliessende Beurteilung des Ritschlschen Missverständnisses.

Wenn auch die Ritschlsche Fehlinterpretation in den einzelnen Themen vom Sittengesetz an, durch eine Konfrontierung mit Kant selbst, deutlich geworden ist, so wurde damit noch nicht der letzte Grund derselben aufgedeckt. Um diese doch erstaunliche Tatsache, dass Ritschl als Theologe gerade am theologischen Anliegen Kants vorbeigegangen ist, erklären zu können, bedarf es eines kurzen zusammenfassenden Hinweises schon auf die Kr.r.V. Es ist bezeichnend, dass Ritschl dieses zentrale und alle weiteren Schriften begründende Werk Kants mit keinem Wort erwähnt. Ob es ihm in dem Masse geläufig war, wie die Kr.pr.V. und besonders die "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" kann nicht festgestellt werden. Eins bezeugt jedoch sein Fehlansatz der Interpretation, dass er nämlich die dort vorgenommene erkenntnistheoretisch begründete Eröffnung des metaphysischen Horizontes nicht erfasst hat.

Zunächst hat Kant mit der ausschliesslichen Beschränkung unserer Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, und der Kategorien des Verstandes auf das in der Erfahrung vorgegebene Material nur die Strukturbedingungen der für uns theoretisch erkennbaren Wirklichkeit aufgewiesen. Als transzendental-ideal sind sie jedoch nur in ihrer empirischen Realität existent, und stellen den Zusammenhang und die Einheit von nur für uns gültiger Erscheinungswirklichkeit und uns, dem erkennenden Subjekt, her. Mit dieser eindeutigen Begrenzung unserer theoretischen Erkenntnis hat Kant einerseits wohl ein für alle Mal die Möglichkeit einer rationalen Deduktion metaphysischer Wahrheiten ausgeschlossen, andererseits aber durch den ausschliesslich transzendentalen Ursprung der Erscheinungsstruktur den Zugang zu einem Bereich



Kants Grundpositionen sind und bleiben, so meint Ritschl, die von ihm entwickelten "kritischen Prinzipien der Moralität", diese wurden "dogmatisiert"; und wenn er dann unter dem Eindruck des radikalen Bösen oder des Christentums zum Postulat der Gottesidee und der Strafgenußnahme gelangt, so kann eben dieser Schritt nur als ein unglaublicher Abfall von seinem ursprünglichen, aber nicht aufgegebenen Vorhaben angesehen werden. Von dieser Voraussetzung aus ist es auch nicht verwunderlich, dass Ritschl, trotz seiner anfänglichen Anerkennung, Kant habe die Aufklärung überwunden, ihn dann doch wieder in die "Bahn" derselben verweist, und alle seine über der rein sittlichen Forderung hinaus liegenden, aber von ihr aus gelösten theologischen Erkenntnisse als durch fremde, die Aufklärung dann wiederum überschreitende Einflüsse erklärt. Dass es zu diesen Abweichungen kam, dass Kant z.B. "der Idee von der Genußnahme Christi eine spezifischere Bedeutung", und zwar im Gegensatz zur Aufklärung, zugestand <sup>1)</sup>, sei nur ein Ausdruck seiner "Sympathie", oder seines "Glaubens" an die "christlichen Ideen". Hätte er diesem Glauben einen grösseren Einfluss eingeräumt, und die "kritischen Prinzipien" nicht "voreilig" dogmatisiert, so wären ihm auch "reellere Früchte" seiner philosophischen Religionslehre beschieden. Anstatt dessen schwankte er und konnte sich weder für die "Selbständigkeit der Moralität", noch für die "Ideen des Christentums" restlos erklären, und daher brachte er es auch, so meint Ritschl abschliessend, "zu keiner Entscheidung von wissenschaftlicher Sicherheit. <sup>2)</sup>

---

1) I 457.

2) I 459.



dieses Postulats nachweisen müssen. Dies ist jedoch nicht geschehen.

Anstatt also diese religiöse Abhängigkeit bei der notwendigen Annahme einer Strafgenugtuung weiter zu verfolgen, behauptet dagegen Kant, "dass der wiedergeborene Mensch trotz seiner empirischen Unvollkommenheit den Grund seines Selbstvertrauens in sich hat, und nur die Zuverlässigkeit desselben in der abgeleiteten Vorstellung des göttlichen Wohlgefallens abspiegelt". Ob jetzt das "Subjekt der praktischen Vernunft diese Spiegelung seines Werthes in Gedanken von Gott" vollzieht oder unterlässt, ist jedoch angesichts der Forderung des Sittengesetzes belanglos. Das in unserer "Freiheit begründete Selbstvertrauen... rechtfertigt" uns selbst und daher bedürfen wir auch "keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gottes moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbild zu machen"; diese liegt vielmehr "schon in unserer Vernunft". Damit wäre, so meint Ritschl, seine These bestätigt, dass die "Religion innerhalb der blossen Vernunft nur eine zufällige Geltung" habe. <sup>1)</sup>

Ohne auch diesen Widerspruch genauer betrachten zu müssen, sieht man sofort, dass Ritschls Wiedergabe desselben, genau so, wie es beim praktisch-empirischen der Fall war, dem von Kant beigemessenen Gewicht der der sittlichen Forderung gegenüberstehenden, auch sittlich orientierten religiösen Wahrheit von vornherein nicht gerecht wird. Weder das von Kant fürwahr ernst genommene radikale Böse, <sup>2)</sup> noch die, die gesamte Ethik von der Religionsphilosophie her neu beleuchtende Existenz Gottes werden in ihrer ganzen Tragweite erkannt. Daher können auch alle wahren Kantischen Antinomien für Ritschl nur Widersprüche bzw. Inkonssequenzen sein.

---

1) I 452 f.

2) Dass Ritschl bei Kant einmal "die Betonung der gründlichen Verderbtheit jedes Menschen" (I 457) und das andere Mal seine "Nichtachtung des Gewichtes des natürlichen Bösen" (I 459) hervorhebt, ist seinem kritischen Blick entgangen. Derartige Widersprüche könnten, analog seiner Kritik an Kant, allerdings dann als richtige Widersprüche öfters gefunden werden.



beseitigen, und zu einer einheitlichen Position zu gelangen, in einem radikalen Bruch "den Standpunkt der blossen Vernunft aufgeben, und zu dem historischen Empirismus übertreten müssen". Er hätte "mit der religiösen Idee Ernst machen", und sich der christlichen Offenbarung" zuwenden sollen <sup>1)</sup>. Dass auch diese Möglichkeit schon bei Kant selbst angelegt ist, glaubt Ritschl an einem weiteren, ausdrücklich christlich beeinflussten Widerspruch nachweisen zu können; und zu diesem Zweck greift er nochmals die Idee der Strafgenugtuung auf.

Dem Anschein nach hat Ritschl, wie wir gesehen haben, den praktischen Glauben an den Sohn Gottes richtig interpretiert. Er weiss, dass dieser Glaube die Forderung des Gesetzes nicht ausser Acht lassen darf. Als das Wesentliche wird sie über die Anerkennung der "gründlichen Verderbtheit jedes Menschen" <sup>2)</sup> in der Existenz Gottes, in einer möglichen moralischen Weltordnung und in der nicht von uns verursachten, sondern "vom Himmel zu uns herabgekommenen" Personifikation "sittlicher Vollkommenheit" <sup>3)</sup> wieder erkannt. Nun löst Ritschl auch diesen Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion auf und macht den so entstandenen Widerspruch, und zwar wiederum einseitig vom Sittengesetz aus, in seiner Kritik gegen Kant geltend. Wir wollen mit Ritschl bei der religiösen Forderung beginnen.

Der infolge des "radikalen Bösen" nur in einer "bloss relativen Besserung" der Vollkommenheit in der Ewigkeit zustrebende, wiedergeborene Mensch kann "sein moralisches Selbstvertrauen realiter" nur "auf das göttliche Urteil über den intelligiblen Grund seines Herzens... begründen" <sup>4)</sup>. Der "durch sich selbst Bekehrte" bedarf demnach "notwendig... der göttlichen Rechtfertigung" <sup>5)</sup>. Man könnte hier, so meint Ritschl, den Eindruck gewinnen, als ob Kant bereit wäre, ein "Zugeständnis" an die "christliche Offenbarung" zu machen. Hier hätte nämlich die "wirkliche und notwendige Vermittlung

---

1) I 451 f. 2) I 457. 3) I 451. 4) I 452. 5) I 453.



Dass von einer empirischen Begründung der Ethik aus ein Weg zur Ableitung der Religion bzw. Gottesidee gefunden werden kann, wird also von Ritschl nicht bestritten, er liegt aber nicht im ursprünglichen, nur kritischen Ansatz Kants. Wenn dann aus der "blosser Vernunft" bzw. dem dogmatisierten Sittengesetz dennoch ein "Schluss auf die Geltung der Religion gemacht" wird, so kann es nur ein "willkürlicher" sein; und dem entsprechend muss auch die Religion, d.h. die "Betrachtung" der "Freiheit und der autonomen Erzeugung des Gesetzes" als aus göttlichem Grund entsprungen nur ein "zufälliger Anhang der Moralität" - oder wie Ritschl noch schärfer formuliert, ein "zufälliges Anhängsel der wissenschaftlichen Prinzipien der Moral" sein<sup>1)</sup>.

Kant ist somit, in den Augen Ritschls, aus seinem Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht hinausgekommen, und wenn er es durch eine empirische Begründung der Ethik dennoch versuchte, so kann das Ergebnis derselben, das "Postulat der Gottesidee" in "seinem Sinne nicht überzeugend" sein, denn es widerspricht der kritisch entwickelten, kategorischen Forderung des Gesetzes.

Auf die Frage nach dem Grund dieser vermeinten Inkonzsequenz glaubt Ritschl auch eine Antwort geben zu können. Er weist auf die "religiösen Ideen des Christentums" hin, welche Kant derart "beeindrückt" haben müssen, dass er sich, vielleicht ohne es zu wollen, unter ihren Einfluss begab. Die "voreilige Dogmatisierung der kritischen Prinzipien"<sup>2)</sup> konnte scheinbar nicht mehr rückgängig gemacht werden, daher wurden diese als die Forderung des intelligiblen Aspektes weiter berücksichtigt, und in einer Antinomie der empirischen Seite gegenübergestellt. Ritschl will aber diese Antinomie gelöst wissen und daher erhebt er in der Weiterführung, aber auch im Gegensatz zu seiner bisherigen, auch schon bei Kant anerkannten Bemühung einer empirischen Begründung der Ethik, eine erstaunliche Forderung: Kant hätte nämlich, um diesen Widerspruch zu

---

1) I 443, 446.

2) I 459.



moralischen Bewusstseins und Handelns" genügen <sup>1)</sup>.

Nun behauptet Kant aber andererseits, und zwar im "Widerspruch" <sup>2)</sup> zu dieser moralischen Selbstgenügsamkeit des Menschen, dass die Moral dennoch unweigerlich zur Religion führt und die Idee Gottes von sich aus notwendig voraussetzt. Er verlässt also den ausschliesslich "kritischen" Standpunkt und sieht in der "praktischen Vernunft" ein Vermögen "des empirischen, teils unfreien, teils freien Subjekts, welches als Glied der Sinnenwelt auf die von der Tugend bedingte Glückseligkeit sich richtet und als Glied zugleich der Sinnenwelt und des ethischen Reiches Gottes den Gedanken von Gott postuliert". Wie auch immer diese Begründung der Religion bzw. Gottesidee ausgelegt wird, in jedem Fall liegt in ihr eine Inkonsequenz gegenüber der kategorischen Forderung des Gesetzes. Berücksichtigen wir nämlich die Einheit des unfreien und freien Subjektes, so hat Kant damit gerade dasjenige getan, was die sittliche Selbstgenügsamkeit ausschliesst; die Ethik wurde im Blick auf die Religion empirisch begründet und die "Gottesidee", entgegen seiner "Versicherung", dass sie notwendig "aus der Moral hervorgehe", ihr "nicht notwendig" beigelegt. Es besteht aber für Ritschl noch eine andere Interpretationsmöglichkeit, die ebenfalls einen Widerspruch aufdeckt. Gehen wir von der Gottesidee aus, d.h. sehen wir in ihr den Primat, so muss sie als eine "Begrenzung der Begriffe von Freiheit und Autonomie der praktischen Vernunft" verstanden werden. Sie ist dann, ebenfalls im Gegensatz zu obiger Versicherung, dass sie, auch wenn sie aus der Moral hervorgeht, "nicht die Grundlage derselben sei", dennoch als eine solche <sup>3)</sup> "für die Geltung der menschlichen Freiheit in der Sinnenwelt anzusehen" <sup>4)</sup>.

---

1) I 443. 2) I 453.

3) Da Kant den Begriff der Grundlage hier in verschiedenem Zusammenhang und verschiedener Bedeutung braucht, nämlich einmal als den Erkenntnisgrund und das andere Mal als den Realgrund, also keinen Widerspruch begeht, hat Ritschl leider nicht verstanden.

4) I 446.



die Religionsphilosophie heran und trachtet ihre Bemühung, "die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu begreifen", in ihre Antithesen aufzugliedern und als "von vornherein verfehlt" zu erweisen<sup>1)</sup>. In einer Beziehung geht er jedoch über seine Kritik der Ethik hinaus. Der Gegensatz lautet auch hier zunächst noch Vernunft und Sinnlichkeit, wird aber später in einer Deutung und Erweiterung der letzteren in den Gegensatz zwischen dem "Anspruch der unbedingten Selbstständigkeit der Moral" einerseits und der historisch-empirischen Religion, repräsentiert durch die "Ideen des Christentums" andererseits, übergeführt<sup>2)</sup>. Zwischen diesen beiden Polen sieht Ritschl Kant in einem "ziellosen Ringen" schwanken; will er sich für die Vernunft entscheiden, von welcher er ausgeht, so hindern ihn daran die "Zugeständnisse" an das Christentum<sup>3)</sup>, ohne aber andererseits gewillt zu sein, die Forderungen des letzteren restlos anzuerkennen.

Schon auf den ersten Seiten von Kants Religionschrift stellt Ritschl diesen Gegensatz fest. Hier beginnt Kant mit der ausdrücklichen Betonung, daß die Moral als die "unbedingte Kausalität der Freiheit und die Selbstständigkeit in der Erzeugung ihres Gesetzes" weder "der Idee eines anderen Wesens ... noch einer anderen Triebfeder als der des Gesetzes selbst" bedarf. Der moralische Mensch muss also "von allen Merkmalen der Abhängigkeit... vollkommen abstrahieren" und sich als ein intelligibles Wesen in der Bestimmung seines Willens einzig und allein aus sich selbst verstehen<sup>4)</sup>. Infolge dessen ist es nicht nur nicht gestattet, sondern auch nicht möglich, von der Moral auf die Religion zu schliessen, oder aus jener die Notwendigkeit eines höchsten Wesens als des moralischen Welturhebers abzuleiten. Kant "dogmatisiert"<sup>5)</sup>, bzw. verabsolutiert die "kritischen Prinzipien der Moralität" und lässt sich an ihnen als den "erschöpfenden Bedingungen des

---

1) I 445. 2) I 459. 3) I 452, 457. 4) I 445. 5) I 459.



Dass Kant diese Ineinanderschau von Vernunft und Sinnlichkeit in der Berücksichtigung der das Gesetz in seiner Realität erst ermöglichenden konkreten Lebenssituation nicht für notwendig erachtet hat, ist - nach Ritschl - sein entscheidender Fehler gewesen. Er blieb im "Schema des ausschliessenden Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit" oder zwischen "moralischer Gesetzgebung" und "sinnlichen Trieben" haften, und erhob diesen Gegensatz zum "dogmatischen Kanon für die wissenschaftliche Deutung des moralischen Gefühls". Sein "kritisches Verfahren", also der methodische Ansatz seiner Philosophie, hätte eigentlich diese beiden Lebensäusserungen der moralischen Persönlichkeit, welche nur aus beiden zugleich in ihrer gegenseitigen Angewiesenheit begriffen werden kann, "zusammendenken" müssen, anstatt dessen ist es gerade in der Ethik, wo es nicht hätte sein dürfen, zu einer derartigen dogmatischen Distinktion gekommen <sup>1)</sup>. Andererseits aber, nach dem Grund der "Überspannung" dieser Distinktion gefragt, verweist Ritschl ebenfalls auf diesen "kritischen Gesichtspunkt", in dem er das "Schema" sieht, welches Kant daran hinderte, auch die "empirisch wirksame Wurzel der kritisch ermittelten Prinzipien der Moralität" <sup>2)</sup> anzuerkennen <sup>3)</sup>.

b) Kritik der Religionsphilosophie  
Kants.

Mit diesem Interpretationsschema des Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit geht Ritschl nun auch an

---

1) I 442. 2) I 443.

3) Sollte Ritschl mit dem "kritischen Verfahren" die Einheit der "zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" nämlich von "Sinnlichkeit und Verstand" in einer "uns unbekannten Wurzel" (Kr.r.V. A 15) verstanden haben, so könnte diese Deutung der Kritik Kants im Sinne von Synthese und Analyse gerechtfertigt erscheinen. Ansonsten haben wir es hier mit einem Widerspruch zu tun, der nur mit einem mangelnden Verständnis Kants erklärt werden kann.



darf also von dem der sinnlichen Voraussetzungen nicht getrennt werden. Beide sind in einer moralischen Handlung aufeinander angewiesen.

Andererseits gesteht aber Ritschl auch zu, dass Kant von dieser Angewiesenheit wusste, und daher bei der Darstellung der "kritischen Prinzipien der Moral" doch nicht ganz auf die im Bereiche der Sinnlichkeit liegenden "Bedingungen" verzichtet hat. Wohl ist das "subjektive empirische Organ", in welchem als dem Grund sich die "intelligible Freiheit... als gesetzgebend bewährt", ab und zu erwähnt worden, jedoch anstatt dies in vollem "Umfang" zu tun, werden nur einige Bedingungen herausgegriffen und analysiert. Die Breite der empirischen Basis und ihrer "Verhältnisse" oder Beziehungen wird dabei nicht ins Auge gefasst. Als eines der wenigen Beispiele glaubt Ritschl die Darstellung der "Neigungen" anführen zu können, die zur "Selbstliebe" bzw. zum "Eigendünkel" führen <sup>1)</sup>. Während der "letzte, als der reine Widerspruch gegen das Gesetz,... von demselben ausgeschlossen" wird, behandelt Kant doch näher die "natürlicher Weise vor dem moralischen Gesetz in uns rege" Selbstliebe und schränkt sie auf die "Bedingung der Übereinstimmung" mit demselben, also auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit ein <sup>2)</sup>. Die schranken- und hemmungslose Selbstliebe wird somit zur "vernünftigen", zu einem "Gefühl für die eigene Würde", das dann als allgemeingültiges Gefühl auch die Würde eines jeden anderen Menschen anerkennen muss. <sup>3)</sup> Hier hätte Kant - so meint Ritschl - fortfahren müssen. Über diesen kurzen Hinweis, wie eine jede formale Ethik durch die Berücksichtigung auch des subjektiven "Grundes des objektiven Gesetzes" ihre "Vollständigkeit erreichen" kann, ist er jedoch leider nicht hinausgekommen. Der Übergang zur "empirischen Entwicklung" bahnt sich wohl an, er ist aber nicht ausgeführt worden.

---

1) Kr.pr.V. 127 ff. 2) I 441. 3) I 443.



deutung und Wirksamkeit erst ersichtlich gemacht werden kann. Nur im Blick auf das "konkrete individuelle Subjekt, welches zugleich Sinnenwesen und intelligible Freiheit ist", können wir uns ein "moralisches Gesetz" vorstellen <sup>1)</sup>. Kant hätte also - nach Ritschls Meinung - darstellen sollen, wie z.B. "das Gefühl ... der Achtung vor dem Gesetz ... mit der vernünftigen Selbstliebe ein Verhältnis der gegenseitigen Einschliessung eingeht <sup>2)</sup>; oder wie das Gefühl "für die Würde der Menschen", welches eine Voraussetzung für die Verwirklichung der zweiten "auf den Inhalt des Gesetzes berechneten Maxime <sup>3)</sup> ist, nicht "ausserhalb des Gefühls für die eigene Würde", das wiederum der vernünftigen, d.h. die "Einordnung in die geistige Gemeinschaft" einschliessenden "Selbstliebe" gleichkommt, liegen kann <sup>4)</sup>. Mit der Kritik der praktischen Vernunft ist also das ethische Problem noch nicht vollständig gelöst. Sie hätten auch das konkrete Leben berücksichtigen und durch eine Analyse des Sinnenwesen Mensch ergänzt werden müssen. Denn nur in der subjektiv inhaltlichen Maxime kommt die Realität des formal bestimmten Gesetzes der Allgemeingültigkeit zur Geltung, genau so, wie andererseits nur die Allgemeingültigkeit dieser subjektiven Maxime die durch sie bestimmte und sie zum Ausdruck bringende Handlung des Menschen zu einer sittlichen macht. Der rein formal gesetzliche Aspekt der Beurteilung des moralischen Willens

---

1) I 442.

2) I 441.

3) Dass Kant die Formulierung des Gesetzes: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" (GrI.429) in der Kr.pr.V. nicht ausdrücklich wiederholt, ist wohl richtig, dafür wird aber, entgegen Ritschls Meinung, das in ihr Ausgesagte an zwei Stellen (Kr.pr.V.155 f und 237), und zwar im Zusammenhang der von der Realität des Gesetzes aus beleuchteten konkreten Situation der moralischen Persönlichkeit und ihrer Stellung in der menschlichen Gemeinschaft, ausführlich behandelt. Davon, dass Kant an der empirischen Realität vorbeigegangen wäre, kann also nicht die Rede sein (I443).

4) I 443.



federn", ja sogar von der "moralischen Neigung zur Pflicht" <sup>1)</sup> abzusehen, und sich mit einer Tugend zu begnügen, die "gegen jede Glückseligkeit", also gegen jede konkrete Situation des Lebens, "gleichgültig" ist. Auf der anderen Seite aber wird gerade diese Einheit von Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gut vom Gesetz angestrebt und aus ihm als Pflicht abgeleitet. Dieser Widerspruch in der gesetzlichen Forderung betrifft dann auch das durch den moralischen Willen repräsentierte Subjekt selbst <sup>2)</sup>, das sich einerseits gerade von der Natur, in die es eingestellt ist, und von aller Bestimmung durch dieselbe, distanzieren soll, um dann andererseits dieser natürlichen Bindung durch die vom Gesetz geforderte Realisierung des moralischen Willens einen sittlichen Ausdruck zu verleihen. Angesichts dieser vermeintlichen Schwierigkeit glaubt Ritschl nun nicht umhin zu können, schon im Kantischen Ansatz eine "Inkonsequenz" feststellen zu müssen <sup>3)</sup>, die einmal begangen, trotz aller Bemühungen dann nicht mehr ausgeglichen wird.

Daher sieht er es auch in Verbindung mit dieser Kritik der sittlichen Forderung, als seine Aufgabe an, wenigstens anzudeuten, wie seiner Meinung nach dieser Widerspruch zu überwinden wäre, bzw. zu zeigen, wo Kant schon einen Ansatz dazu geboten hat. Am Verdienst Kants, das Sittengesetz entwickelt zu haben, wird also nicht gezweifelt. Nachdem dies geschehen war, hätte er aber auch den empirischen Grund aufweisen müssen, an dem dieses nur formal gefasste Gesetz in seiner ethischen Be-

- 
- 1) Sollte Ritschl unter dieser "moralischen Neigung" das durch das Gesetz bewirkte Gefühl der Achtung vor demselben gemeint haben, so widerspricht er Kants ausdrücklicher Darlegung, dass gerade von dieser Neigung deshalb nicht mehr abgesehen werden kann, weil sie schon durch des Gesetzes Forderung hervorgerufen ist (Vgl. Kr.pr.V. 142 ff).
  - 2) "Als das Subjekt der Hoffnung auf das höchste Gut" wird "der Träger des moralischen Willens vorgestellt, ... welcher zugleich Sinnenwesen ist, als das Subjekt der Pflichtgesetzgebung aber dasselbe Wesen, obgleich es zugleich Sinnenwesen ist" (I 440).
  - 3) I 440.



retische Einheit hergestellt sieht, dass also Ritschl mit seiner einseitig sittengesetzlichen Orientierung nicht einmal so weit langt, als Kant gekommen ist, hat unsere Untersuchung als ihr Ergebnis Ritschl entgegenhalten müssen. Nun wird seine Kantkritik zeigen, zu welchen Konsequenzen dieser sittengesetzliche Standpunkt führt. Es wird ein Widerspruch zwischen der praktischen Vernunft und der empirischen Wirklichkeit bzw. Religion festgestellt, und, da gerade die sittengesetzliche Orientierung Kant zum Vorwurf gemacht wird, schliesslich die Forderung erhoben, die praktische Vernunft ganz aufzugeben und sich dem empirisch-historischen Christentum zuzuwenden. Wenn wir auch bisher stellenweisen den Eindruck hatten, dass Ritschl Kant richtig wiedergegeben hat, so werden wir uns jetzt in seiner Kritik zweifellos vom Gegenteil überzeugen lassen müssen.

Soweit Kant sich auf die Entwicklung und Darstellung des Sittengesetzes beschränkt, glaubt ihm Ritschl zustimmen zu können. Die Schwierigkeit beginnt, seiner Meinung nach, erst mit der Frage nach der notwendigen Realisierung des moralischen Willens, d.h. des höchsten Gutes. Dass dieses höchste Gut nur vom Grunde des Sittengesetzes aus möglich ist, wird als ein Ausdruck der sittlichen Forderung anerkannt, in dem "Umfang", den ihm Kant aber "einräumt", ist es aus dem Sittengesetz, bzw. dem "Begriff der Pflicht" nicht zu verstehen. Analytisch kann es aus ihm nicht abgeleitet werden. Zur näheren Erläuterung dieser hier gesehenen Schwierigkeit, in die sich Kant begeben haben soll, entwickelt nun Ritschl den Widerspruch, der in der sittlichen Forderung die einmal statuierte und angeblich nicht gelöste praktisch-theoretische Antinomie widerspiegelt. Einerseits, so argumentiert er, erfordert doch die Reinheit der Pflicht, in der Bestimmung des moralischen Willens, von allen "sinnlichen und individuellen Trieb-



Glauben abgewehrt und ausgeschaltet werden. Die Strenge dieser Methode führte ihn dazu, allein aus reiner Vernunft, alle die bisher das philosophische und theologische Denken beschäftigenden Fragen zu beantworten, in ihr liegt aber auch der Grund für alle Missverständnisse und Fehldeutungen, die seine Philosophie erfahren hat.

Dass auch Ritschl sich von diesem ständigen Rekurs auf das Sittengesetz hat irre führen lassen, ist aus der Wiedergabe seiner Interpretation schon hervorgegangen. Noch deutlicher und schärfer tritt dann dieser Fehlansatz in seiner Kantkritik hervor, der wir uns jetzt noch zuwenden müssen.

## B.) Kantkritik.

### a) Kritik der Ethik.

Teils in seine Kantinterpretation eingestreut, teils an diese anschliessend, entwickelt Ritschl seine Kantkritik. Es war notwendig, dieser eine geschlossene Darstellung des eigentlichen Anliegen Kants und seiner Deutung durch Ritschl voranzustellen, denn jetzt wird es sich nämlich zeigen, dass gerade dieser Standpunkt, den Ritschl in Kant hineininterpretierte, - die ausschliessliche Orientierung aller ethischen und religionsphilosophischen Probleme am Sittengesetz, zum Anlass genommen wird, um an Kant Kritik zu üben. In Ritschls bisheriger Interpretation ist deutlich geworden, dass sein Hauptanliegen die "empirische Begründung" der Ethik, d.h. die Berücksichtigung und Einbeziehung auch der Sinnenwelt in diese ist. Dass er aber mit dieser, allein vom Sittengesetz aus gestellten Forderung Kant nicht treffen kann, ja sogar im Gegenteil, dass dieser über Ritschls Anliegen hinaus den empirischen Charakter und das radikale Böse mit allem Ernst berücksichtigt und durch Gottes moralischen Willen die praktisch-theo-



Interpretation gewesen. Es genügt also nicht, die Autonomie des Menschen allein vom Sittengesetz her zu verstehen. Hätten wir dies getan, so wären wir über den anfangs festgestellten Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft nicht hinausgekommen. Wie eindeutig und vielversprechend die Forderung des Sittengesetzes auch lauten mag, die Probleme seiner realen Bedeutung, der Schuld und Endlichkeit des Menschen, und des sich im Bewusstsein dieser geradezu aufdrängenden religiösen Glaubens, hätten von jenem aus niemals gelöst werden können. Wohl ist die Existenz Gottes, für Kant, theoretisch gesehen, ein Postulat der praktischen Vernunft, es hiesse aber Kant gründlich missverstehen, wollten wir allein in der theoretischen Vernunft und damit in der Sicht des kausalmechanischen Geschehens den Schwerpunkt und allein gültigen Masstab seiner Deutung und Lösung aller Fragen des menschlichen Lebens sehen. Der "Primat" liegt eindeutig auf Seiten der praktischen Vernunft, und ihre sittlichen Forderungen, zu denen im Blick auf ihren Sinn in der natürlichen Weltordnung auch die Existenz Gottes gehört, haben eine "objektive Realität", und zwar ungeachtet der Unmöglichkeit ihrer theoretischen Nachweisbarkeit. Nur unter der Voraussetzung Gottes und seines moralischen Willens erschliesst sich dann die Einheit und Lösung nicht nur der sich uns durch das Sittengesetz aufdrängenden Fragen, wie die Möglichkeit seiner Realität, ethisches Gemeinwesen, Schuld des Menschen, Offenbarung Gottes usw., sondern auch der letzte Sinn der uns zunächst nur vordergründig theoretisch begegnenden Welt. Dass Kant diese-s durch Gott begründete Realverhältnis bis zuletzt immer von neuem durch den Erkenntnisweg erläutert, also immer auf das Sittengesetz zurückgreift, hat einen apologetischen Grund. Mit peinlicher Sorgfalt sollen, genau so wie es vorher bei der Abgrenzung des Gültigkeitsbereiches der theoretischen Vernunft geschehen ist, in der Ethik und Religion alle empirisch-historischen Bedingungen als Einflüsse auf unseren rein<sup>em</sup> moralischen



seitige Offenbarung, die Personifikation seines moralischen Willens in seinem Sohn und die von ihm in der Satisfaktion vollbrachte Überwindung menschlicher Schuld und Unzukänglichkeit zeugen davon, dass in der sich allmählich durchsetzenden sittlichen Gesinnung, die den "Grund einer ... Annäherung zu ihrer Vollkommenheit enthält", von der Ewigkeit her gesehen der "Keim" schon für das "Ganze" gilt. Der "ethische Staat auf Erden", welcher "dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll" <sup>1)</sup> ist somit in unserer sittlichen Gesinnung und der von ihr getragenen Kirche vorweggenommen, er muss schon vorausgesetzt werden, wenn er in unserem, sowohl vom Sittengesetz als auch von der Schrift geforderten Zusammenleben verwirklicht werden soll.

Damit löst Kant auch das Problem des Reiches Gottes, getreu seinem Ansatz, von der im Sittengesetz geforderten moralischen Lebens- und Weltordnung her. Das Sittengesetz allein führt jedoch nur zur Idee des ethischen Gemeinwesens, das mit ihm identische Reich dagegen hat seine Realität, genau so wie wir es beim Sittengesetz gesehen haben, nur unter der Voraussetzung der Existenz Gottes. Sein im Gesetz uns zum Bewusstsein kommender moralischer Wille greift über den einzelnen Menschen hinaus, umfasst die Menschen mitsamt der natürlichen Ordnung und führt sie dem, im moralischen Glauben an ihn schon angelegten, dann aber nicht mehr unsichtbaren, sondern öffentlichen Staat bzw. Reiche Gottes entgegen. Mit ihm haben wir den Abschluss der religionsphilosophischen Bemühungen Kants erreicht, wir werden aber mit ihm zugleich auch an den Anfang seiner Ethik zurückgeführt und angewiesen, schon in dieser, ihre erst in der Religionsphilosophie eindeutig ausgesprochene theologische Realbegründung zu sehen. Dass uns Kant über diese vom Anfang an nicht im Zweifel lässt, ist die Aufgabe unserer bisherigen

---

1) Rel. 122



seiner Kirche und dem in ihnen ausgedrückten "Prinzip" des göttlichen Willens. Trotz dieses Unterschieds und der daraus folgenden Verschiedenheit in der Schriftauslegung kann aber eine "solche Kirche" doch schon "die wahre heissen", denn sie verkörpert und vermittelt die wahre Gesinnung. Jetzt ist sie noch als eine "streitende Kirche" zu bezeichnen, das Ziel, dem sie immer näher kommt, ist aber die "triumphierende" <sup>1)</sup>, in der Gestalt des sie schon begründenden, aber noch unsichtbaren "Reiches Gottes" auf Erden. Der Weg zu diesem Ziel ist ein noch nicht abzusehender, er kann vom Menschen auch nicht "abgekürzt" werden, denn der "Fortschritt" in dieser sich allmählich vollziehenden Revolution bleibt allein "der Vorsehung überlassen". Wesentlich ist, dass dazu schon der "Grund" in dem "Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen ... Offenbarung" gelegt ist <sup>2)</sup>.

Wenn also die "wirkliche Errichtung" des Reiches Gottes "noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt", so kann man doch mit Recht sagen, dass es schon "zu uns gekommen sei". In der "Öffentlichkeit" sind vorläufig nur die "Wurzeln" seines Prinzips in dem zur "reinen Vernunftreligion" tendierenden "Kirchenglauben" ersichtlich, "unsichtbarer Weise" jedoch ist es schon in dem, einem jeden wahren Kirchenglauben zugrunde zu legenden ethischen Gemeinwesen, zu dem die Forderung des Sittengesetzes führt, existent. Die "Hemmungen" menschlicher Endlichkeit, oder die "politisch-bürgerlichen" Verhältnisse lassen diese "Vereinigung" der Menschen "zum Guten" einerseits wohl oft als unerreichbar erscheinen, andererseits aber, wenn der Geist des Sittengesetzes "einmal ins Auge gefasst ist", umso "inniglicher" werden <sup>3)</sup>. Gottes beider-

---

1) Rel. 115. 2) Rel. 122. 3) Rel. 123.



keine an das historische Faktum "Offenbarung" herangetragene absolute Norm des Menschen ist, sondern der allgemeingültige Wesensgehalt derselben, welcher einerseits im historischen zufälligen, daher auch unzulänglichen Gewand und andererseits im Wissen des allgemeingültigen Sittengesetzes allen Menschen begegnet. Der metaphysisch-theologische Zug Kants legt somit auch hier, wie beim Verständnis des Sohnes Gottes, sowohl der Autonomie des Menschen als auch der historischen Offenbarung als ihr Wesentliches und Identisches den Willen Gottes zugrunde.

Ferner ist es ebenfalls nur von hier aus zu verstehen, was Kant damit meint, wenn er der "Schrift, die ... als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muss" nur die Rolle eines "Vehikels" der "Introduction" in die "reine moralische Religion" zuspricht <sup>1)</sup>. Ihr kann nur eine Mittlerstelle zukommen, um einerseits die Erkenntnis ihres wahren Gehalts göttlicher Offenbarung, und andererseits das Bewusstsein der mit dieser identischen moralischen Gesinnung im Menschen zu "befördern" und "auszubreiten" <sup>2)</sup>, Sie "affiziert" als "Leitmittel" die auch sie begründende und in ihr enthaltene "reine Religion", und führt im stetigen Fortschritt "der Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens" entgegen. Vorderhand besteht noch ein Unterschied zwischen dem sichtbaren Gewand des auf einer historischen Offenbarung sich gründenden Glaubens, bzw.

---

1) Rel. 107, 118, 123, I 457, - An sich braucht ein "reiner Religionsglaube" kein "Vehikel" einer "statutarischen Religion" (106). Wenn dies aber infolge "des menschlichen Unvermögens" doch notwendig ist, so kann diese Aufgabe nur einer mit den moralischen Grundsätzen wirklich übereinstimmenden Schrift bzw. historischen Religion zukommen (107). Es muss eine Wesensidentität von intelligiblem Gesetz und realer historischer Offenbarung bestehen, und dies trifft nach Kant nur für das Christentum und die ihm entsprechende Gesinnung zu. Nur in ihm fallen historische Einsichtigkeit und apriorische Verifikation zusammen.

2) Rel. 104.



verschiedene Offenbarungen, sondern nur die in der Gestalt der moralischen Gesetzgebung, die unter der Voraussetzung der Existenz eines moralischen Welturhebers die Endlichkeit der sinnlichen Gebundenheit durchbricht und sowohl im Sittengesetz als auch in der historischen Offenbarung das Wesensidentische von sittlicher Forderung und dem für ihre Verwirklichung durch Gott nicht unzugänglichen historisch-natürlichen Ablauf der Ereignisse des menschlichen Lebens aufdeckt.

Von hier aus ist es auch verständlich, warum Kant einerseits die Notwendigkeit eines historischen Kirchenglaubens anerkennt, andererseits ihn als Bedingung des wahren Verhältnisses zu Gott ablehnt und durch den "reinen Religionsglauben" <sup>1)</sup> zu begründen und auszulegen trachtet. "Moralischerweise" müsste dieser dem ersteren in der Verwirklichung eines "ethischen gemeinen Wesens" vorangehen; "natürlicherweise" ist es aber umgekehrt <sup>2)</sup>. In der Bemühung, der sichtbaren Kirche die ihrer Idee entsprechende Gestalt zu geben, wird der Mensch oft fehlgehen. Die Forderung des "göttlichen Willens" lautet jedoch, bei einem jeden neuen Versuch aus der reinen moralischen Gesinnung heraus "die Fehler der vorigen bestmöglichst" zu "vermeiden" und von diesem Vorhaben niemals abzulassen <sup>3)</sup>. Daher kann die moralische, und damit auch von Gott geforderte Berechtigung aller historisch begründeten Glaubenssätze nur in ihrer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz bestehen; sie müssen ihre "durchgängige Deutung" allein nach den "allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion" erhalten <sup>4)</sup>, oder - wie Ritschl in der ihm eigenen Sicht zugespitzt formuliert - die "Religionsurkunden" müssen sich in einer "moralischen Interpretation" bewähren <sup>5)</sup>. Nur in dieser Vernunftreligion besteht für Kant die regula fidei, welche aber - und dies sei im Blick auf die Fehlinterpretation Ritschls betont -

---

1) Rel. 109 ff. 2) Rel. 106. 3) Rel. 105. 4) Rel. 110.  
5) I 456.



tionen abstrahieren, und damit dem göttlichen Wirken keine Möglichkeit in einer historischen Offenbarung, also keine Realität in unserem natürlichen Leben zusprechen. Dann wäre Gott wirklich nur ein verabsolutiertes Prinzip.

Dass es diese historische Offenbarung für eine Kirche gegeben <sup>satz</sup> bzw. gibt, darüber lässt Kant seine Leser also nicht im Zweifel. Er preist die Menschen sogar "glücklich", eine ganz bestimmte anführen zu können, die, für uns völlig rätselhaft, "ohne die gehörig vorbereiteten Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal" erschienen ist <sup>1)</sup>. Allein in ihrem uns "zu Händen gekommenen Buch" wird "neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit" vgetragen, "für die wir keinen anderen Grund, als eine gütige Vorsehung anführen können" <sup>2)</sup>. Selbstverständlich ist auch diese Offenbarung nur zufällig, einmalig und im Gewande der Endlichkeit. Darauf kommt es jedoch jetzt nicht an. Wesentlich ist, dass ~~wir~~ entschieden Kant auch diese Einbeschränkung ausspricht, so deutlich wird doch der Akzent auf den in dieser Offenbarung aufleuchtenden göttlichen Willen gelegt, der sie mit der praktischen Vernunft als das Wesensidentische verbindet. Gott ist es, der sich einerseits im Sittengesetz des Menschen kundtut und dem menschlichen moralischen Willen Sinn und Kraft der Gestaltung des Lebens verleiht, und andererseits durch seine moralische Gesetzgebung die historische Offenbarung zu dem macht, "was sie selbst" ihrem Wesen nach "eigentlich ist", nämlich Offenbarung Gottes <sup>3)</sup>. Nur durch diese Gesetzgebung erscheint das einmalige Faktum der Geschichte im göttlichen Licht und weist in der Gestalt des Sohnes Gottes die konkrete und sinnenfällige Realität der sonst nur geforderten sittlichen Ordnung auf. Es gibt somit für Kant nicht zwei

1) Rel. 106

2) Rel. 107. Hier <sup>ist</sup> ~~spricht~~ Kant eindeutig auf die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament an, ohne sie jedoch beim Namen zu nennen.

3) Rel. 104.



der sichtbaren Kirche bedeutet dies, dass es hier also nicht um die dem radikalen Bösen analoge Verkehrungen des ethisch geforderten Verhältnisses zu Gott geht, sondern um die Endlichkeit des Menschen in seiner Angewiesenheit auf empirisch Vorgegebenes, um seine Natur in der Vielfalt ihrer zu beherrschenden Neigungen und Bestrebungen.

In dieser Natur liegt eine "besondere Schwäche", die "daran Schuld" ist, dass allein "auf jenen reinen Glauben niemals... eine Kirche" gegründet werden kann <sup>1)</sup>. Diese "nie völlig erreichbare Idee" wird unter ihren natürlichen Bedingungen "verkleinert" und zu einer "Anstalt" eingeschränkt, die bestenfalls "nur die Form derselben rein vorzustellen vermag" <sup>2)</sup>. Andererseits muss aber auch betont werden, dass diese unsichtbare Kirche notwendig auch eine sichtbare sein muss, und dass sie als eine solche darauf angewiesen ist, auf eine historische Offenbarung zurückzugreifen, diese in "heilige Schriften" und "statutarische Gesetze" zu fassen, sie in einem historischen Glauben fortzuführen und diesem wiederum in Dienstleistungen Gott gegenüber Ausdruck zu verleihen. Wie entschieden Kant auch eine solche statutarische Kirche und deren Kultus als Bedingung eines Gottes wohlgefälligen Lebens ablehnt, so deutlich spricht er aber auch andererseits aus, dass solche "Schriften" und "Gesetze" als "göttlichen" Ursprungs angenommen und einer Kirche zugrunde gelegt werden können <sup>3)</sup>. Es wäre sogar ein "Eigendünkel... schlechtweg zu leugnen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könnte" <sup>4)</sup>. Wollten wir die Tatsache dieser "Erfahrungsbedingungen" und die Notwendigkeit der auf ihnen "beruhenden kirchlichen Form", die natürlich immer nur "an sich zufällig" sein kann, nicht einsehen, so hiesse das, dass wir von der Angewiesenheit des Menschen in der Realisierung sittlicher und göttlicher Forderungen auf konkrete Situa-

---

1) Re. 103, I 455. 2) Re.100. 3) Rel. 104. 4) Rel. 105.



möglicher Erfahrungen"; sie ist zunächst eine "unsichtbare Kirche", die aber ihre Realität immer nur in der mit diesem Ideal zusammenstimmenden "sichtbaren... wirklichen Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen" haben kann. Ihre sittlich-theologisch zu verstehende Idealität muss der Forderung des Gesetzes gemäss eine "Gemeinde" werden, und in diesem Sinne sind wir sogar gezwungen auch eine "sichtbare Kirche" anzunehmen. Diese wird also "so-viel es durch Menschen geschehen kann" die "Darstellung nur des moralischen Reiches Gottes auf Erden" sein dürfen. Nur von diesem aus werden ihre Verhältnisse in der Erfahrung zu gestalten und zu beurteilen sein, um sie dann aber auch in aller Fülle konkreter Möglichkeiten entfalten zu können. Die "Kennzeichen" dieser "wahren Kirche" entstammen daher nicht der Erfahrung, also der Tradition oder Geschichte, sie sind ihr vielmehr aufgegeben, bzw. vom Gesetz gefordert; sie müssen apriori als allgemeingültig entwickelt werden. Kant unternimmt dies auch und zählt - mit einigen Ausführungen folgende Merkmale auf:

- 1.) Die "Allgemeinheit", 2.) die "Lauterkeit",
  - 3.) die "Freiheit", und 4.) die "Unveränderlichkeit" <sup>1)</sup>.
- Diese Formen atmen den Geist des Gesetzes, sie müssen einer jeden Kirche gleich einer "Familie" unter der Leitung eines "gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vaters", ihre Gestalt geben.

Nun ist es notwendig, um im Verständnis dieser erhabenen "Idee" eines ethischen gemeinen Wesens" und des "Reiches Gottes" zu einem vollgültigem Bilde zu gelangen, diese Sichtbarkeit ihrer Realität auf ihre "Bedingungen der sinnlichen Menschennatur" hin noch näher zu betrachten. Es sind die gleichen Bedingungen, die Kant bei der Erörterung des radikalen Bösen, diesem von seiten der Natur zugrunde legt. Sie sind das Material, an dem die Verkehrung der sittlichen Ordnung vorgenommen wird, ohne aber das Böse selbst zu sein. Für das Verständnis

---

1) Rel. 101 f.



Damit hätten wir den für Kant einzig möglichen Horizont und die Voraussetzungen für das Verständnis des Wesens der Kirche und des Reiches Gottes entwickelt. Im Vordergrund steht die "religiöse Erklärung der Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen" <sup>1)</sup>, die im Blick auf die konkreten menschlichen Verhältnisse durch eine - wie Ritschl zu sagen pflegt - "empirische Erweiterung" auch einen sichtbaren Ausdruck hat. Nun entsteht die Frage, die uns jetzt beschäftigen soll: Wie wird von Kant angesichts dieser Dreigewichtigkeit das Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zum Reiche Gottes näher bestimmt?

Eins steht von vornherein fest und wird von Kant mit aller Ausdrücklichkeit immer wieder betont: Ein historischer Offenbarungsglaube darf dieser Kirche als Ausgangspunkt und Begründung unserer dann von Gott abgeleiteten konkreten Pflichten nicht vorangestellt werden. Wir müssen daher auch zunächst von jedem, die Glaubensgemeinschaften kennzeichnenden Bekenntnis absehen, und entsprechend der Lösung der ethisch-religiösen Antinomie, das Verbindende und Wesensidentische dieses als Volk Gottes und als Kirche sich zeigenden Gemeinwesens nur in der praktischen Vernunft, bzw. im Sittengesetz sehen, das seine Realität als Prinzip der Autonomie nur von der göttlichen Gesetzgebung her hat. Hier handelt es sich um dasselbe Verhältnis, das wir zwischen dem konkreten moralischen Willen und seinem Prinzip, dem Sittengesetz schon kennengelernt haben. Genau so wie nur im Blick auf die konkrete Handlung dieses seine Realität hat, gehört zur Gesetzgebung Gottes eo ipso die Geltung in seinem Reich und damit auch dieses Reich selbst. Die Kirche ist daher primär "kein Gegenstand

---

1) Es entspricht daher nicht dem Sinn der Ausführungen Kants, wenn ihm Ritschl unterstellt, nur gezwungenermaßen (er hat "in diesem Zusammenhang nicht umhin gekonnt" I 455) zu dieser religiösen Betonung seines zunächst rein ethisch verstandenen Gemeinwesens gekommen zu sein. Sie liegt in seinem Ansatz und muss, wenn man seinem Anliegen gerecht werden will, bei jedem Problem von vornherein in der Interpretation mit berücksichtigt werden.



Kräfte, und 2.) durch die Teilnahmslosigkeit der Natur unseren Bemühungen gegenüber gekennzeichnet sind, mit in den Blick nehmen und auch unter diesen Voraussetzungen auf die "Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen, welche dem ganzen Menschengeschlecht durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird"<sup>1)</sup> hinwirken. Eine solche Forderung des Gesetzes, die notwendig, um überhaupt real zu sein, über den intelligiblen Bereich hinaus auch die konkrete Situation mit einschliesst, ist - wie Ritschl richtig bemerkt <sup>2)</sup> - schon ein synthetisches Verfahren; sie setzt notwendig die "Idee eines höheren moralischen Wesens" voraus und verlangt von uns die Natur nicht nur als das Werk mechanischer, sondern auch moralischer Schöpfungskräfte zu sehen. Wir müssen Gott als den moralischen Gesetzgeber der Ordnung in der Welt und den sittlichen Erfordernissen der Führung unseres Lebens zugrunde legen, und es ihm zutrauen, uns die Möglichkeit zu geben, die Verbindung der ethischen und natürlichen Ordnung in einem "ethischen Gemeinwesen ... nach Tugendgesetzen" denken zu können.

Wir sehen also, dass die ausschliesslich ethische Fassung des Sittengesetzes seinem wahren, auf die konkrete Natur des Menschen abzielenden Wesen nicht gerecht wird. Zum ethischen Aspekt kommt notwendig der theologische und - was wir in dieser Form als etwas Neues feststellen müssen - auch die Realität dieser sittlich-göttlichen Ordnung "unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur"<sup>3)</sup>. Das ethische Gemeinwesen ist somit das "Volk Gottes" oder sein nach "Tugendgesetzen" regiertes "Reich" und unter "menschlicher Veranstaltung", die in einer öffentlichen Form zum Ausdruck kommt, seine, durch den moralischen Glauben an die göttlichen Gebote herbeigeführte "sinnenfällige Kirche".

---

1) I 444

2) "Die Idee von diesem Ganzen ist nun von allen moralischen Gesetzen unterschieden ..."

3) Rel. 100.



wie beim systematischen Aufbau seiner Ethik und Religionsphilosophie auch nicht anders möglich, der gleiche, von uns schon aufgewiesene Zusammenhang, in dem ein jeder Mensch einerseits unter dem Anspruch des Sittengesetzes, und andererseits unter der, die Realität desselben erst ermöglichenden Herrschaft und Gnade Gottes steht. Es ist daher nicht zu umgehen, dass wir bei der Darstellung auch dieser Begriffe bei ihrem Erkenntnisgrund, nämlich beim Sittengesetz beginnen, und dann über die Berücksichtigung der ethisch beurteilten Verkehrtheit des Menschen die sittliche, auch die Sicht der Welt bestimmende Ordnung von Gott her, als seine Gesetzgebung zu erkennen. Kant lässt, wie wir sehen werden, je weiter er in der Lösung des Problems fortschreitet, desto eindeutiger seine Leser darüber nicht im Zweifel, dass auch beim Verständnis der Kirche und des Reiches Gottes der Schwerpunkt in der ethisch-theologischen Doppelgewichtigkeit beim letzten Seinsgrund, nämlich bei Gott liegt, und dieser, um seine Weltbezogenheit noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen, sich auch historisch als der sittliche Gesetzgeber offenbart hat.

Um zum Begriff des Reiches Gottes und der Kirche vorzustossen, müssen wir zuerst kurz das zusammenfassen, was uns von der Interpretation des Sittengesetzes her schon bekannt ist. Kants "Grundlegung" hat aufgewiesen, dass der in der Zielsetzung von allen subjektiven Zwecken abstrahierende moralische Wille notwendig die Anerkennung aller durch einen solchen Willen repräsentierten vernünftigen Wesen in sich einschliesst, und damit zu einem "Reich der Zwecke" führt, in dem ein jeder sowohl als Untertan, als auch als gesetzgebend, also souverän konstituierend mitwirkt. Vom Gesetz her kann diese "sittliche Gemeinschaft" jedoch, genau so wie das Gesetz selbst, nur formal gefasst und bestimmt werden. Wir müssen daher die konkreten menschlichen Verhältnisse, die 1.) durch den dem Gesetz zuwiderlaufenden Einsatz unserer



des letzteren her werden wir über die Verkehrung der sittlichen Ordnung zur Notwendigkeit der Anerkennung Gottes und seines Sohnes geführt, um auf Grund seiner Genugtuung bei uns Menschen die Realität der Moralität im Unendlichen Entwicklungsprozess von der Ewigkeit aus gesehen als wiederhergestellt, und beim Sohn Gottes in der Idee des Urbildes als schon vorhanden praktisch glauben zu können. Wie in zwei Brennpunkten einer Ellipse kann ein und dieselbe praktische Vernunft einmal im Sittengesetz und das andere Mal in der Personifikation des moralischen Willens auftreten; beide Manifestationen weisen aber im Wesen aufeinander zurück und können nur miteinander als das, was sie jeweils sind, definiert werden. Damit hat auch der historische christliche Glaube über seine praktische Gültigkeit seine Notwendigkeit und Allgemeinheit erwiesen und die sich in einem jeden Menschen äussernde praktische Vernunft den Grund ihrer Realität erhalten.

Besonders diese letzte Erkenntnis wollen wir im Auge behalten, denn darin liegt ganz offensichtlich der Fehler der Kantinterpretation Ritschls, dass er diese seinsmässige Verlagerung des Schweregewichtes auf Gott und seine Offenbarung, von der wir "herkommen", nicht gesehen hat.

c.) Kants Verständnis der Kirche und des Reiches Gottes.

Ritschls Darstellung der Kirche und des Reiches Gottes bei Kant ist leider derart dürftig, dass sie über einige wörtlich wiedergegebene Gedanken nicht hinausgeht<sup>1)</sup>. Da nun aber Ritschl in seiner Theologie dann, gerade im Verständnis dieser beiden Begriffe seine Abhängigkeit von Kant nicht verhehlen kann, so erscheint es geboten, sich diesmal ausschliesslich der Kantischen Religionsphilosophie zuzuwenden. Das, was Ritschl darüber sagt, soll natürlich auch berücksichtigt werden, aber nur in gelegentlichen Hinweisen zur Bestätigung, bezw. Widerlegung seines uns schon bekannten Interpretationsschemas.

Der Horizont und der Standpunkt, in und von dem Kant das Wesen der Kirche und das Reich Gottes versteht, ist,

---

1) I 455.



allein kann das "Objekt des seligmachenden Glaubens sein, der somit allein durch das Prinzip der Sittlichkeit in seinem Wesensgehalt definiert ist. Das Urbild in der Offenbarung und das Sittengesetz in uns sind dann im Wesen miteinander identisch und unterscheiden sich voneinander, wie einerseits die notwendige Forderung des Gesetzes in ihrer von der Ewigkeit her möglichen Realität, von ihrer andererseits, allerdings nicht empirisch fassbaren Personifikation in concreto <sup>1)</sup>.

Wir haben es also bei diesem Gegensatz nicht mit "zwei an sich verschiedenen Prinzipien" zu tun, die dem Menschen zwei verschiedene "Wege einzuschlagen" abfordern, sondern hier begegnet uns "eine und dieselbe praktische Idee,

von der wir ausgehen, einmal sofern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal sofern sie es als in uns befindlich, beide Mal abersowen sie es als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt";

Die "Antinomie" ist also nur "scheinbar", denn "dieselbe praktische Idee" wird "in verschiedener Beziehung genommen" und für "zwei verschiedene Prinzipien" ausgegeben. "Wollte man aber den Geschichtsglauben an die wirkliche Erscheinung des Gottmenschen zur Bedingung des seligmachenden Glaubens machen, so wären allerdings zwei entgegengesetzte Schwerpunkte bezeichnet <sup>2)</sup>.

Weil die einseitige Ritschlsche Interpretation im weiteren Verlauf der Arbeit noch eingehend behandelt wird, möge zur klärenden Abhebung von jener noch kurz der hier im Problem der Genugtuung zum Ausdruck gebrachte Grundgedanke Kants zusammengefasst werden. - Das Verhältnis von Offenbarung und Sittengesetz wird eindeutig gekennzeichnet. Vom Erkenntnisgrund

Univ.-  
Bibliothek  
Münster  
i. W.

1) I 457.

2) I 457, Rel. 119. Auch diese wörtlich wiedergegebene Lösung der Antinomie zeugt von einer einseitigen Abschwächung der Intention Kants: 1.) wird die Betonung der Offenbarung - "das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend" ausgelassen, und 2.) wird die von Kant nach einem Gedankenstrich nochmals vorgenommene Ausschließung des empirisch als Bedingung der Sittlichkeit verstandenen Geschichtsglaubens unmittelbar angeschlossen. Danach müsste man auch hier den Eindruck gewinnen, als ob das Urbild lediglich eine Projektion wäre, die ohne Beziehung zur Offenbarung, in sie hineininterpretiert wird.



benswandels" <sup>1)</sup>. Begegnet uns die "Erscheinung des Gottesmenschen", so ist an ihm das Bedeutsame und Wesentliche der Offenbarung nicht das, "was von ihm in die Sinne fällt", sondern das sowohl "in unserer Vernunft" als auch in ihm "liegende Urbild, welches wir der geschichtlichen Gestalt unterlegen" <sup>2)</sup>. Nur dieses

- 1) Selbstverständlich gesteht Kant zu, dass das ausschliesslich historische Verständnis des Glaubens an den Sohn Gottes, an seine "Heiligkeit" und sein "Verdienst" in "allen Religionsformen ... obwaltet". Dieser Glaube steht aber nicht "in jedes (auch des ungelahrten) Menschenvermögen" (Rel.120). Es kommt daher Kant darauf an, die Identität des in jedem Menschen sich äussernden moralischen Bewusstseins mit der "unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) erteilten und eingegebenen" Offenbarung aufzuweisen (Rel.121). Der Erkenntnisgrund dieser Identität ist das Gesetz, ihr Seinsgrund dagegen zunächst die in der "reinen Vernunftreligion ... an alle Menschen beständig geschehende göttliche (obzwar nicht empirische) Offenbarung" (Rel. 122). Je weiter dann Kant dieses Problem am Verhältnis von Kirche und Reich Gottes entwickelt, desto stärker verlagert sich das Schwergewicht auf die Offenbarung, die dann auch empirisch sein kann, aber immer mit dem Wesen des Sittengesetzes identisch sein muss. Dass Kant die empirische Möglichkeit schon hier ausdrücklich ins Auge gefasst hat, besagt sowohl die deutliche Ausschliessung jeder "Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung" als auch seine deutliche Anerkennung des "Gottesmenschen", d.h. Christi (Rel.119). Vgl. hierzu die nächste Anmerkung.
- 2) Wenn auch diese wörtliche Kantwiedergabe keine ausdrückliche Interpretation ist, so muss doch eine Auslassung als eine solche angesehen werden. Aus dem Zusammenhang herausgenommen gibt die Wendung: "welches wir dem letzteren unterlegen" eine falsche Erklärung des Verhältnisses von geschichtlicher "Erscheinung des Gottesmenschen" und dem "in unserer Vernunft liegenden Urbild". Kant fährt nämlich - und darauf kommt es jetzt an - in einer Klammer erläuternd fort: "weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird" (Rel.119). Damit wird eindeutig zum Ausdruck gebracht, dass es sich hier nicht um eine fiktive Transposition eines Urbildes in die historische Gestalt Christi, d.h. also um ein Nichtentsprechen von Urbild und historischer christlicher Offenbarung handelt, sondern die Vernunftgemässheit der letzteren soll ja gerade in dieser Religionsphilosophie nachgewiesen werden. Einem solchen Missverständnis würden auch alle weiteren Ausführungen Kants widersprechen. Dass Ritschl diese wichtige Erläuterung ausgelassen hat, ist ein Zeichen dafür, dass sein Kantverständnis die Realität der Offenbarung ausschliesst und sich allein auf den Horizont des Gesetzes beschränkt.



des Sittengesetzes ausgehen, das nicht danach fragt, was physisch möglich ist, sondern als Explikation der Moralität diese, im Blick auf das radikale Böse, zur Bedingung der Hilfe des Sohnes Gottes macht, und diese Hilfe, die den wahren Sinn jener erst erschliesst, anerkennt. Vom unbedingten Gesetz her eröffnet sich also unter Berücksichtigung des Bösen und der moralischen Indifferenz der Naturkausalität notwendig der Horizont des "Urbildes der Gott wohlgefälligen Menschheit", des "Sohnes Gottes"; auf ihn beziehen wir unseren "lebendigen Glauben" und er ist als eine "moralische Vernunft-idee" die "Triebfeder" und die "Richtschnur" unseres Handelns. In seiner Anerkennung verlassen wir somit das Gesetz als "das Prinzip des guten Lebenswandels" und stehen im "rationalen Glauben" seiner Personifikation gegenüber. Ritschl gibt daher Kant richtig wieder, wenn er hervorhebt, dass es unter Voraussetzung dieses durch das Gesetz interpretierten Zusammenhangs dann auch "einerlei" sei, wo wir in unserem Glauben anfangen, ob vom moralisch verstandenen Urbild, oder vom "Prinzip des guten Lebenswandels", das in diesem personifiziert gesehen wird. <sup>1)</sup>

Damit wird auch die ausschliesslich historische Interpretation der zweiten These hinfällig. Sie ist ein Missverständnis, denn ein "empirisch-historischer Glaube" der sich auf "historische Beweistümer gründen muss", ist eben "nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Le-

---

1) I 457, Rel. 119



guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht bemüht hat aus dieser Absicht folgen werde" <sup>1)</sup>. Sollte der Mensch es nicht vermögen - hier wird der Gegensatz von Kant zugespitzt - diesen Glauben als einen "himmlisch eingegebenen" anzusehen, über den die "Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nötig hat", so bleibt ihm einzig und allein die Forderung des Gesetzes, die sich auf den guten Lebenswandel richtet und diesen als die alleinige Voraussetzung ansieht, unter der eine Vergebung möglich ist. Dem "Kirchenglauben" muss somit der "gebesserte Lebenswandel vorhergehen ..." <sup>2)</sup>.

2.) Andererseits zeigt aber gerade die Erkenntnis des radikalen Bösen, dass der Mensch von einer Urtat der Annahme böser Maxime her, nicht imstande ist, diese ungeschehen zu machen und in einer radikalen Sinnesänderung "Gott wohlgefällig" zu sein. Er ist auf eine "fremde Genugtuung" angewiesen, um "die Gerechtigkeit, die er wider sich erregt hat" zu versöhnen und im steten Fortschritt der Besserung von der Ewigkeit her als gerecht angesehen zu werden. "Also muss der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet" <sup>3)</sup>.

Dieser Widerspruch, vor dem wir hier stehen, wird dadurch hervorgerufen, dass wir einerseits die Forderung des Gesetzes für sich, also unabhängig von der Möglichkeit der Realität des moralischen Willensvollzugs anerkennen, und ihr andererseits die aus der Tatsache des radikalen Bösen folgende Notwendigkeit eines Straferlasses gegenüber stellen. Mit dieser Zuspitzung des Gegensatzes in seine vordergründig einsichtigen Extreme, wird der Anspruch erhoben, ihn theoretisch zu lösen. Dies ist ein Unterfangen, welches schon deshalb nicht möglich ist, weil die "Ursachen der Freiheitsbestimmung zum Guten oder zum Bösen" das "Spekulationsvermögen unserer Vernunft" übersteigen <sup>4)</sup>.

Kant kann daher - wie schon ausgeführt wurde - in der Schlichtung dieses Streites nur von der Realität

---

1) I 456

2) Rel. 117

3) Rel. 117, I 456

4) ebenda.



meint, Kant habe erst im "dritten Hauptstück der philosophischen Religionslehre", der den "Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" <sup>1)</sup> behandelt, die <sup>er</sup> Versöhnungslehre "eine weitergreifende Bedeutung abzugewinnen" vermocht. Wir werden sehen, dass das, was Kant hier entwickelt, nichts anderes ist, als was eben unter dem ethischen und theologischen Aspekt hervorgehoben wurde, nur dass jetzt noch ein neuer Gesichtspunkt, nämlich die historische Offenbarung mit berücksichtigt wird. Bisher sind diese beiden Aspekte in einem Zug aufeinander bezogen worden, jetzt hebt sie Kant in dieser neuen Sicht von einander ab und weist nach, dass beide nur für sich entwickelt, einander ausschliessen und eine Antinomie bilden.

Wir folgen Ritschls Darstellung und wollen sie der Deutlichkeit halber, wo es notwendig ist, durch Kant ergänzen.

Unter dem Thema der "Hoffnung" auf die "Seligkeit" wird der bisher schon als eine Einheit gesehene moralische Glaube in seine "zwei Bedingungen" auseinandergelegt. Einerseits haben wir gesehen, dass unsere "Übertretungen" von einem "göttlichen Richter ungeschehen gemacht werden" müssen, - was der Mensch selbst nicht kann - und andererseits gebietet das Gesetz, "in einem neuen, seiner Pflicht gemässen Leben" zu wandeln, was wir auch tun können, weil es der Forderung des Gesetzes nach getan werden muss <sup>2)</sup>.

In der Abhebung voneinander und gegenseitigen Ausschliessung dieser beiden Seiten wird die Antinomie noch folgendermassen verdeutlicht:

1.) Wird vorausgesetzt, dass für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, so ist nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiss, die von dem anderen beabsichtigte Strafsatisfaktion auf sich beziehen und glauben könne, dass ein guter

---

1) I 455, Rel. 93 ff. 2) I 456 f Rel. 116 ff.



kann nicht ohne die andere sinnvoll gedacht werden. Der Erkenntnisgrund und das Kriterium jedoch auch für die Religion ist und bleibt das Sittengesetz, bzw. die nach ihm ausgerichtete moralische Gesinnung. Kant kann daher, ohne seine ethische Interpretation der christlichen Versöhnungslehre zurückzuziehen, feststellen, dass, wenn es um den positiven Gebrauch derselben geht, sie eigentlich nur als "die Beantwortung einer spekulativen Frage" angesehen werden kann, deren Lösung aber besonders "in moralischer Rücksicht" notwendig ist, "weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen" 1). Es geht also Kant nicht darum, biblische Theologie zu treiben, sondern einzig und allein die Möglichkeit der Darstellung ihrer Wahrheiten vom Ansatz des Sittengesetzes aus aufzuweisen 2).

#### Die Antinomie der Strafgenußnahme und ihre Auflösung.

Nach diesem Exkurs, der ausschliesslich Kant wiedergegeben hat und zeigen sollte, dass Ritschl nur die eine Seite der Lösung des Satisfaktionsproblems, nämlich die vom Sittengesetz aus, berücksichtigt hat, wollen wir dessen Kantinterpretation weiter verfolgen. Nun sehen wir, dass gerade der von Kant von vornherein ins Auge gefasste Grundgedanke des Christentums, die Strafgenußnahme und Erlösung durch den Sohn Gottes, welche Ritschl bei der vorhergehenden Behandlung dieses Problems ausgelassen hat und in der Kritik als fehlend rügte 3), in einem neuen Zusammenhang 4) doch noch aufgegriffen und nach neuen Gesichtspunkten beurteilt fast wörtlich wiedergegeben wird. Es klingt daher sonderbar, wenn Ritschl

---

1) Rel. 76

2) Vgl. Rel. 153 ff

3) Kant hat "das active ethische Subjekt in atomistischer Selbstständigkeit" verstanden und damit die "Straferduldung durch einen Stellvertreter undenkbar" gemacht (I454). Vgl. hierzu das nächste Kapitel.

4) u.zw. der Kirche und des Reiches Gottes.



Gesinnung" kennt und sein Ur<sup>u</sup>rteil auf der "Genugtuung" ihrer "Idee" gründet, ist der Forderung nach Sühne völlig Genüge getan und wir sind "um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen ..."<sup>1)</sup>

Um nun aber dem Missverständnis vorzubeugen, als könnte die Forderung des Sittengesetzes angesichts dieser einem zukommenden Gnade doch noch ausser Acht gelassen werden, kehrt Kant ~~ausschliesslich~~<sup>end</sup> daran sofort wieder zum Ausgangspunkt seiner Deduktion, nämlich zum Aspekt des Gesetzes zurück und behandelt die Möglichkeit eines "positiven Gebrauchs" dieser "Idee der Rechtfertigung" für die "Religion und den Lebenswandel" 2). Vor einem warnt Kant und dieser Gedanke zieht wie ein roter Faden durch seine ganze Religionsphilosophie hindurch: Glaubt der Mensch statutarisch diese Rechtfertigung aus Gnaden, um dadurch den Mangel einer guten Gesinnung zu ersetzen und daraus die Notwendigkeit irgendwelcher "Expiationen" abzuleiten, so befindet er sich in einem "Religionswahn", der für das Gewissen "Opium" 3) und Gott gegenüber ein "Afterdienst" 4) ist. Die wahre Bedeutung dieses für den moralischen Menschen sogar notwendigen Glaubens liegt vielmehr darin, dass in ihm die Strenge, die der eigene Richter in uns als das "aufwachende Gewissen" und die "zugleich ... herbeigerufene empirische Selbsterkenntnis" im notwendigen Verdammungsurteile zum Ausdruck bringt, dadurch gemildert und durchbrochen wird, dass von der zeitlosen Ewigkeit her das Endergebnis der Sinnesänderung, nämlich die restlos gute Gesinnung, in der Beurteilung des Menschen unter Berücksichtigung "der menschlichen Gebrechlichkeit" in Rechnung gestellt wird 5). Das, was der eigene Richter also nicht vermag, kann "ein anderer Richter"; wobei aber nicht aus den Augen gelassen werden darf, dass die notwendige Voraussetzung des Bestehens vor dem anderen Richter die letzte Bemühung ist, die Anklage des eigenen Richters zum Schweigen zu bringen. Nur dann, wenn wir den eigenen Richter in der ständigen Sinnesänderung überwinden wollen, stehen wir vor dem höheren Richter, der dann letzten Endes kein anderer ist, als der, der sich auch im eigenen Richter des Sittengesetzes offenbart.

So schliesst sich nun für Kant der Gedankenkreis der Ethik und Religionsphilosophie. Die eine weist auf die andere und

1) Rel. 76 2) ebenda 3) Rel. 78 Anm. 4) Rel. 168 ff 5) Rel. 77.



punkt der Personifikation des guten Prinzips über und zeigt sowohl ausdrücklich als auch durch die Ausführlichkeit, wo in seiner Religionsphilosophie der Schwerpunkt liegt.

Dieses "intelligible Wesen" der "neuen Gesinnung", das vor dem göttlichen Richter stellvertretend, also als "Sachwalter" für die in der Zeit begangene Schuld steht, muss vom empirischen Charakter aus gesehen als personifiziert gedacht werden. Nur in diesem Fall ist es, in Anbetracht der "Mangelhaftigkeit" und "Kontinuität" unserer Gesinnungsänderung von der Ewigkeit her gesehen eine vollendete "intellektuelle Einheit", ein Gott wohlgefälliges Subjekt 1), das dann umgekehrt, aber auch, uns, dem empirischen Charakter gegenüber, diese richterliche Rolle erfüllen kann, die ihm seinen Wesen nach zugedacht ist 2). Dem "Sohne Gottes" muss daher, trotz der "Reinigkeit" seiner Gesinnung auch der empirische Charakter zukommen; denn nur für diesen, und mit diesem für alle anderen, "die an ihn (praktisch) glauben" trägt er als "Stellvertreter die Sündenschuld". Dasjenige, was also dem intelligiblen Charakter des Menschen zukommt, gilt für dessen Personifikation in Anbetracht aller durch ihn im Glauben geleiteten Menschen. Kant kann daher noch in demselben Satz den intelligiblen Charakter ausser Acht lassen und von seiner Personifikation sagen: sie "tut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachwalter, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur dass ... jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird". 3) Im Leiden des Sohnes Gottes liegt dann auch dieser "Überschuss über das Verdienst der Werke", der vom einzelnen Menschen, trotz seiner Bestrebungen, - die ja immer nur eine "Werden" sind - ein "Gott wohlgefälliger Mensch zu sein", niemals erreicht werden kann, ihm aber "aus Gnaden zugerechnet wird" 4). Einen "Rechtsanspruch" können wir auf diese Gnade nicht erheben, das radikale Böse herrscht weiter und dem Gesetze nach kann der Antrag des "Anklägers" nur "auf ein Verdammungsurteil" lauten. Für Gott jedoch, der aus der Ewigkeit dieser Kontinuität die "gebesserte

---

1) Rel. 75 2) Rel. 74 3) Rel. 74 f 4) Rel 75.



/auch

nicht erwarten, dass sie, wie eine "transmissible Geldschuld" von einem "Unschuldigen" übernommen werden kann. Die Lösung des Problems der Strafgenugtuung wird daher nur innerhalb der vom Sittengesetz geleiteten Entwicklung, die beim pervertierten Willensvollzug anhebt und bei der allein durch die Herrschaft des Gesetzes gekennzeichneten moralischen Gesinnungen, allerdings erst in der Ewigkeit endet, gefunden werden müssen. Den in der neuen Gesinnung lebenden Menschen kann die Strafe jedoch nicht treffen, sie kann aber/vor der Sinnesänderung niemals als erschöpft angesehen werden, sie muss vielmehr in der "Sinnesänderung" selbst liegen. In ihr treffen sich nämlich beide Zustände des Menschen; als der "Strafbare" ist er zugleich der "Wiedergeborene" und trotz der Wiedergeburt bleibt er immer noch der Strafbare. Dieser ~~ist~~ in ihr zum Ausdruck kommende Gegensatz zwischen der moralischen Gesinnung und den, den Menschen in der Welt immer begleitenden Neigungen ist eine "Aufopferung" und ein "Antreten einer langen Reihe von Übeln" welche der "Wiedergeborene" <sup>1)</sup> bloss um des Guten Willen übernimmt". Die Strafe gebührt dem alten Menschen, der aber jetzt durch den Zustand der neuen Gesinnung vertreten wird <sup>2)</sup>.

Nur der alte Mensch steht "als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshof" und wird "von ihm selbst gerichtet". In seiner "neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen)" jedoch, steht er "vor einem göttlichen Richter, vor welchem" diese Gesinnung als die "des Sohnes Gottes" die Strafe zu übernehmen hat, um dadurch, ja bis zum Tode "der höchsten Gerechtigkeit" Genüge zu leisten.

Es wäre nicht möglich Kants Interpretation der Strafgenugtuung zu verstehen, wenn wir bei dieser Wiedergabe stehen blieben. Noch in demselben Gedankengang, also ohne abzusetzen, geht hier Kant zum nächsten Gesicht-

- 1) hier lässt Ritschl aus: "in der Gesinnung des Sohnes Gottes nämlich ..." (Rel. 74).
- 2) Hier bricht Ritschl seine Kantwiedergabe ab und schliesst mit der Feststellung, dass dies für Kant "die denkbare Wahrheit dessen sei, was an Christus, dem Repräsentanten der Menschheit, als ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt wird".



#### 4.) Die Idee der Strafgenußnahme.

Nur in diesem doppelten Sinne kann dann Kant auch die Idee der Strafgenußnahme entwickeln. Einerseits wird vom Gesetz her unter Wahrung des ausschliesslich ethischen Aspektes, der Akzent auf dem den intelligiblen Charakter repräsentierenden moralischen Willen liegen, während andererseits nur in der praktisch realen Personifikation desselben seine Berechtigung und Möglichkeit in der Sinnenwelt liegt. Diese beiden Akzentverlagerungen müssen für Kant genau so in ihrer gegenseitigen Beziehung gedacht werden, wie der moralische Wille und die Existenz Gottes zueinander gehören. Unabhängig voneinander sind sie teils sinnlos und teils dogmatisch.

Es ist bezeichnend, dass Ritschl nur die eine, und zwar ethische Seite sieht und interpretiert. Nur die Forderung des Gesetzes wird berücksichtigt, und von ihr aus die Idee der Strafgenußnahme als eine "Umdeutung" der christlichen Lehre angesehen. Wir folgen in ausführlicherer Form seiner fast wörtlichen Kantwiedergabe <sup>1)</sup>:

Da der durch seine Sinnesänderung schon als moralisch zu beurteilende Mensch doch "vom Bösen anfing, und die begangenen unendlichen Übertretungen auch durch seine nachfolgende Pflichttätigkeit nicht vergüten kann, so haftet eine Schuld an ihm, welche unendliche Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes nach sich ziehen würde".

Auch kann der, von der Unendlichkeit Gottes aus gesehen, schon "gute Lebenswandel keinen Überschuss über das was er jedesmal an sich zu tun schuldig ist, herausbringen", denn seine Pflicht gebietet "alles Gute zu tun, was in seinem Vermögen steht".

Das, was der Mensch also unter der Herrschaft des Bösen getan hat, ist, weil die Forderung des Gesetzes doch nur an ihn persönlich geht, seine "allerpersönlichste Schuld". Er selbst muss sie tilgen und darf

---

1) I 454, vgl. Rel. 72 ff.



Gottes mit sich führt, nicht in der Selbstaufgabe der "Unterwerfung unter eine Ordnung, die notwendig als göttliche vorzustellen wäre" bestehen kann, sondern die sie kennzeichnende Anerkennung und Geltung des Gesetzes wird genau so in der personifizierten Idee des Sohnes Gottes wiedergesehen, wie auch umgekehrt sie selbst "unter ähnlichen Versuchungen und Leiden ... dem Urbilde dieser Menschheit in treuer Nachfolge ähnlich bleiben" und der Forderung gemäss genau so handeln müsste <sup>1)</sup>. Ritschl sieht also - zu seinem Leidwesen - im Ideal des Sohnes Gottes in erster Linie die Transposition des moralischen Willens in seine Personifikation. Die Religionsphilosophie wird aus der Ethik abgeleitet und - was das Wesentliche ist - auch durch sie begründet.

Dass dieser ausschliesslich ethische Aspekt der "personifizierten Idee des guten Prinzips" von Kant durch ein neues, nur von Gott her mögliches Realverhältnis begründet wird, zeigt ausdrücklich der erste Teil seiner Ausführungen<sup>2)</sup>. Das anfängliche Staunen Ritschls gilt daher Kants wahrer Intention. In Gottes "Wesen" ist diese Idee "von Ewigkeit her", sie ist "der Abglanz seiner Herrlichkeit". "In" seinem Sohn "hat Gott die Welt geliebt" und nur dann, wenn wir seine "Gesinnung" annehmen, können wir hoffen "Kinder Gottes zu werden". Dass dann andererseits die "objektive Realität dieser Idee", um ihre "Reinheit" zu wahren und eine Heteronomie auszuschliessen, nur nach dem in ihr verkörperten sittlichen Willen erkannt wird, ist ein Ausdruck des Bestrebens Kants 1.) die Vernunftgemässheit der christlichen Religion nachzuweisen, und 2.) - möge dies im Blick auf Ritschls Fehlinterpretation schon jetzt festgestellt werden - die Interpretation des Sittengesetzes der Gefahr einer dogmatischen Verabsolutierung zu entheben. Erst durch diese theologisch bestimmte Horizonterweiterung des Sittengesetzes durch seine Personifikation im Sohne Gottes, gewinnt dieses im praktischen Glauben seine Bedeutung und Realität auch im empirischen Naturablauf.

1) I 452

2) Vgl. Rel. 60 ff



3.) Das Ideal oder Urbild der sittlichen Vollkommenheit.

Mit dieser grundlegenden Einsicht in die Möglichkeit der Überwindung des Bösen in der Welt durch die Hilfe Gottes, und der Realisierung des moralischen Lebens, d.h. der Tugend in der Ewigkeit auf Grund der Unsterblichkeit, oder von dieser Ewigkeit her schon jetzt im Glauben an Gott, kommt Ritschl notwendig zu einem neuen Thema, und dieses ist das "Ideal der moralischen Vollkommenheit" <sup>1)</sup>. Die Pflicht des Menschen gebietet es, sich vom radikalen Bösen zu diesem "Urbilde der sittlichen Gesinnung ... zu erheben" und in diesem Streben sich von ihm Kraft zu holen und leiten zu lassen. Mit Erstaunen stellt da Ritschl das Zugeständnis Kants fest, dass "nicht wir die Urheber dieser Idee sind", sondern sie hat "im Menschen Platz genommen ..., ohne dass wir es begreifen" können, wie gerade der radikal böse Mensch dafür "empfänglich" sei. Man kann daher sagen, "dass sie vom Himmel zu uns herabgekommen sei" und in ihr Gott des "Zweckes der Welt gewiss ist". Die "Gott wohlgefällige Menschheit" tritt in ihrer Personifikation für uns ein, und unter ihrem "Typus" nimmt Gott den guten Willen, der in der Bekehrung zum Ausdruck kommt, für den noch unendlichen Abstand zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein sollen. Wenn wir jetzt dieses Ideal für sich betrachten, so kann von ihm erwartet werden, dass mit dem "Beispiel" und seiner "Lehre", auch die "Bereitwilligkeit, alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode für das Weltbeste zu übernehmen", verbunden ist. In ihm wird die Auseinandersetzung mit der Welt ausgetragen und diese "kraft der moralischen Gesinnung" auch überwunden. Wir können daher mit Recht erwarten, im "praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, sofern er vorgestellt wird, ... Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden".

Mit diesem praktischen Glauben ist selbstverständlich der Aspekt der praktischen Vernunft von Kant nicht aufgegeben worden. Mit einem Zug des Bedauerns muss daher andererseits Ritschl feststellen, dass diese "moralische Gesinnung", die notwendig den Glauben an den Sohn

---

1) I 451



Gesichtspunkt" betrachtet und als Problem gelöst werden kann <sup>1)</sup>.

Wenn auch diese Interpretation den Grundgedanken des entsprechenden Abschnitts der Religion i.Gr.d.bl.V. (S. 44-53) geschlossen und richtig wiedergibt, so ist doch, wie uns scheint, eine kurze Ergänzung hierzu notwendig. Für Kant ist das Problem der Wiederherstellung der sittlichen Ordnung mit diesem Hinweis auf die nur für Gott einsichtige Einheit des unendlichen Fortschrittes der Besserung noch keineswegs abgeschlossen und gelöst. Nur die eine Seite, nämlich die der sittlichen Forderung, wird in dieser Interpretation, allerdings schon in der Ausweitung durch den Horizont der Existenz Gottes, dargestellt. Wie aber die, von Ritschl einige Seiten vorher schon behandelte Einheit von sittlicher und kausaler Ordnung in einer nur durch Gott möglichen moralischen Welt, auch in der Lösung dieses Problems analog zur Geltung kommen muss, erwähnt er nicht. Kant bringt selbst in dieser Darstellung der sittlichen kategorischen Forderung des "du kannst, denn du sollst" die Mangelhaftigkeit unserer Kräfte und damit die Notwendigkeit "eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes" zum Ausdruck <sup>2)</sup>, um dann erst im dritten Hauptstück, nachdem im zweiten der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen eingehend behandelt wird, die Möglichkeit einer auch konkreten Realität der sittlichen Ordnung in dieser Welt durch Gott, den moralischen Welturheber, als einen Sieg des guten Prinzips erklären zu können. Ritschl übergeht also die von Kant von vornherein ins Auge gefasste Gewichtigkeit der empirischen Welt und daher kann er es auch nicht verstehen, wie Kant behaupten kann, dass einerseits die Möglichkeit einer Umkehr alle unsere Begriffe übersteige, und wir andererseits bessere Menschen werden können, weil wir es sollen <sup>3)</sup>. Dieser "Widerspruch" zwischen der Forderung des Gesetzes und der theoretischen Uneinsichtigkeit der Möglichkeit der Realisierung derselben ist keine Inkonsistenz Kants, sondern nur ein Ausdruck der von Kant eingehend behandelten, und religionsphilosophisch aufgelösten Antinomien der Vernunft.

---

1) I 450 f.

2) Rel. S. 45.

3) Vgl. I 453.



Es ist eigentlich "schwer denkbar ...., dass ein natürlich böser Mensch sich selbst zum guten machen" könne, so muss es doch möglich sein, denn das "moralische Gesetz", für das "die Achtung ... auch im bösen Hange fort dauert", gebietet es. Die "subjektive Gewissheit" wird, infolge ihrer Allgemeingültigkeit zur "objektiven Notwendigkeit", und daraus folgt, dass mit dem Müssen auch schon das Können zum Ausdruck kommt. Die "Corruption des empirischen Charakters" muss daher, wenn der Mensch sich seiner im Gesetz manifestierten Freiheit bewusst ist und bewusst aus ihr in Ansehung der Sinnenwelt leben will, durch eine "Revolution ... der Gesinnung", die einer "Wiedergeburt oder neuen Schöpfung vergleichbar ist", überwunden und die sittliche Ordnung in unserem Handlungsvollzug wieder hergestellt werden. Freilich ist diese Umwälzung, angesichts der in der Wurzel erfolgten, also grundlegenden Verdorbenheit des empirischen Charakters nur in einer "fortdauernden Bewährung auf dem Wege der Besserung" möglich. Uns ist die Einsicht in diesen "sittlichen Fortschritt" verwehrt, Gott dagegen kann ihn durchschauen, und nur für ihn ist die "Unendlichkeit" desselben eine "Einheit", die schon jetzt dem nach der Sittlichkeit strebenden Menschen zugerechnet werden kann. Der auf dem Wege der Besserung immer weiter fortschreitende "Wiedergeborene" ist daher, von dem in der Unendlichkeit liegenden Ziel her gesehen, für Gott ein "wirklich ... guter Mensch". Die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele müssen also auch hier vorausgesetzt werden, um die im Gesetz geforderte Realisierung der Tugend und damit einer sittlichen Lebens- und Weltordnung schon jetzt als möglich denken zu können. Nur unter diesen beiden Voraussetzungen kann die Forderung des Gesetzes als erfüllbar und damit das Bewusstsein der Freiheit als sinnvoll angesehen werden. Ritschl schliesst daher diese kurze Kantwiedergabe mit der berechtigten Feststellung, dass auch "der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen" als ein Ausdruck der Auseinandersetzung der sittlichen Forderung mit der noch nicht sittlichen Erscheinungswelt nur unter dem "religiösen



Mit dieser Definition schliesst Ritschl seine Kant-darstellung ab und bemerkt nur noch kurz, dass es sich hierbei nicht um einen "zudämonistischen Gesichtspunkt", oder um "ein Verstoss gegen die sittliche Autonomie" handelt, sondern um ein "praktisches Postulat der Gottes-idee" <sup>1)</sup>, in dem das zum Ausdruck gebracht wird, was vom moralischen Gesetz wohl gefordert, aber nicht erreicht werden kann, nämlich die Verbindung desselben mit den "unabweislichen objektiven Bedingungen" in einem höchsten Gut. Das Sittengesetz eröffnet somit im Blick auf die Welt den Horizont zu einer höheren, moralisch orientierten, nur von Gott her zu verstehenden Einheit.

2.) Wiederherstellung der ursprünglichen  
Anlage zum Guten.

Nachdem das Problem der vom Sittengesetz geforderten Überwindung der empirischen Wirklichkeit von der praktischen Vernunft her durch die moralisch notwendige Annahme des Daseins Gottes gelöst ist, kann auch die, schon bei der Behandlung des radikalen Bösen aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit der "Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten" beantwortet werden. Hier geht es nach Ritschl darum, auch im Blick auf die Verkehrung der sittlichen Ordnung, "den Wert der menschlichen Freiheit, welche die eigentümliche Bestimmung des Menschen ausdrückt, aber niemals vollständig in die Erscheinung tritt ... sicher zu stellen" und damit die konkrete Realisierung und empirische Fundierung des intelligiblen Charakters näher zu erläutern <sup>2)</sup>.

---

1) Kant definiert ein Postulat als einen "theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz ... sofern er einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt". Vgl. Kr.pr.V. A 220. Gegen die fast wörtliche, kommentarlose Wiedergabe durch Ritschl wäre somit nichts einzuwenden.

2) I 451.



Von der Natur, der Welt, oder der Kausalität der Handlungen her, kann also diese Einheit nicht erwartet werden. Die Verbindung der "Glückseligkeit" als einem Ausdruck unseres Eingestelltseins in die empirische Welt, mit der Tugend, in den für den Menschen "höchsten Gut" wird daher nur nach den Prinzipien der Sittlichkeit, also von ihrer Seite aus erfolgen müssen. Sie wird die "oberste Bedingung" dafür sein, und in ihrer Realität muss die "Würdigkeit" liegen, den denkbar besten erstrebten Zustand in der empirischen Welt zu erlangen. Es gehört sogar zum Wesen und Inhalt ihrer Forderung, nicht nur die Möglichkeit einer Weltüberwindung, sondern sogar schon die Adäquatheit des natürlichen Weltlaufs mit der sittlichen Ordnung, als das "denkbar Vollendete für den Menschen" zum Ausdruck zu bringen. Weil aber trotzdem von ihr allein diese Einheit mit der Natur nicht erwartet werden kann, muss in der Forderung des Sittengesetzes, jedoch nicht analytisch, sondern synthetisch eine höchste Vernunft vorausgesetzt werden, "die nach moralischen Gesetzen gebietet" und "zugleich als Ursache der Natur" diese in, dem Gesetze gemäße Bahnen lenkt <sup>1)</sup>. Die Frage nach der Möglichkeit der Realität der sittlichen Ordnung führt somit zur notwendigen Annahme eines höchsten Wesens, das Gott ist; und weil diese Realität auch unter dieser Voraussetzung Gottes, von der Herrschaft der Neigungen und Triebe aus gesehen, im empirischen Ablauf der Welt jedoch offensichtlich noch nicht festgestellt werden kann, aber auf Grund der sittlichen Forderung erhofft wird, muss ebenfalls, als im Faktum des Sittengesetzes angelegt, die Unsterblichkeit der Seele angenommen werden. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind somit die "Bedingungen", unter denen eine "Verbindung von sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit" im "höchsten Gut" denkbar ist. Auf diesem durch den Begriff des höchsten Gutes bestimmten Wege also kommt man zur Religion, d.h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote <sup>2)</sup>.

1) Kr.r.V. B 838, 2) I 439, Kr.pr.V. A 233, Rel. 153.



und Trieben in der Bestimmung unseres Willens geltend gemacht werden sollen, fordern aber, den empirischen Charakter des Menschen dem durch sie repräsentierten absoluten Zweck des vernünftigen Wesens dienstbar zu machen. Sie erheben den Anspruch konkrete Realität zu haben. Ritschl sieht also das Problem, das sich daraus ergibt, dass das "Subjekt des erscheinenden moralischen Handelns" einerseits "im intelligiblen Sinne frei" und andererseits "sinnlich bestimmt und individuell eigentümlich" ist, er stellt es aber in Frage, ob die "Moralität" wirklich "nur im Gegensatz" zu "jedem Trieb verwirklicht" werden muss <sup>1)</sup>. Das Schwergewicht liegt somit auf dem intelligiblen Charakter unter Hintansetzung des Ernstes auch der sinnlichen widergesetzlichen Forderungen.

Von Kant wird dagegen dieser Widerstreit deutlicher erkannt und bedeutend radikaler formuliert. Er sieht sogar die Unmöglichkeit allein vom Sittengesetz aus die geforderte Überwindung dieses Widerstreits zu denken <sup>2)</sup>, und spricht daher jenem, wenn seine konkrete Realität nicht von wo anders her zu erklären ist, seine Berechtigung und damit seinen Sinn ab. Könnte nämlich die um des Gesetzes willen gefasste subjektive Maxime sich im Widerstreit der Neigungen nicht durchsetzen, so wäre dieses Gesetz nichts anderes, als eine "herrliche" Idee "der Sittlichkeit", ein Gegenstand "des Beifalls und der Bewunderung", aber nicht Triebfeder "des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft apriori bestimmt und notwendig ist", erfüllt <sup>3)</sup>. Die Realität des Gesetzes in der Sinnlichkeit oder die nach apriorischen Gesichtspunkten, d.h. nach der praktischen Vernunft zu messende Einheit und Identität dieser beiden "Elemente" <sup>4)</sup> ist also für Kant nicht so selbstverständlich, wie es nach Ritschls Interpretation zu sein scheint.

1) I 439

2) Kr.r.V. B 838.

3) Kr.r.V. B 841.

4) Kr.r.V. B 839.



b) Interpretation der Religionsphilosophie Kants

1) Ableitung der Ideen Gottes und der Unsterblichkeit.

Die spezifisch dogmatisierende Tendenz des Kantverständnisses Ritschls, die wir als das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ansehen können, bringt es mit sich, das im Vergleich mit Kant, dessen Religionsphilosophie nur lückenhaft dargestellt und interpretiert wird. Wir werden daher, wo es zum besseren Verständnis notwendig ist, Kant selbst heranziehen müssen<sup>1)</sup>, und mit diesen Ergänzungen die Einseitigkeit der Ritschlschen Interpretation belegen.

Das sich nur in der Formulierung, aber nicht sachlich von Kant abhebende Bestreben Ritschls, den reinen Willen, bezw. das Sittengesetz auch empirisch zu begründen<sup>2)</sup>, stellt Ritschl mit Kant vor die Frage: Unter welchen Bedingungen dies überhaupt möglich ist. Erst das radikale Böse hat die Schwierigkeit, ja sogar Unmöglichkeit aufgewiesen, dieses Problem nur vom Sittengesetz her zu lösen. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass die Umkehrung des Bestimmungsverhältnisses des Willens durch die böse Maxime die "ursprüngliche Anlage zum Guten", also die sittliche Ordnung unseres Handelns<sup>3)</sup>, tatsächlich, wie Ritschl - allerdings in einer durchgehenden Interpretationstendenz - richtig meint, nur zum "begleitenden" Wissen und Beurteilen unseres Handelns macht<sup>4)</sup>. Die "Prinzipien" der "praktischen Vernunft", die unabhängig ja sogar im Gegensatz zu allen Neigungen

---

1) Zur Verdeutlichung, dass die jeweiligen Ausführungen, unabhängig von Ritschl, ausschliesslich den Werken Kants entnommen sind, werden sie eingerückt und eng gedruckt.

2) I 437.

3) I 450.

4) I 438.



"Vernunftursprung" gesehen werden. Aus Freiheit geht der Mensch im Blick auf eine jede böse Tat in einem ausserzeitlichen Urakt der Freiheit verlustig und begibt sich unter das empirisch fassbare Joch seiner Neigungen und Triebe. Vom empirischen Charakter aus gesehen ist also die Freiheit ausschliesslich ein intelligibles, im Gesetz ausgewiesenes Vernunftfaktum, von der ebenfalls im Gesetz ausgedrückten Verantwortlichkeit her ist sie dagegen der letzte Grund auch einer jeden bösen Tat, der über das Gesetz diese Tat zur objektiven Schuld erhebt. Dass wir es hier nur mit e i n e m Freiheitsbegriff zu tun haben, hat Kant wiederholte Male ausdrücklich hervorgehoben <sup>1)</sup>, es ist dieselbe Freiheit, die einerseits das Gesetz zum Ausdruck bringt, und die andererseits im Wissen um eine jede Tat, den Menschen für diese im Gewissen verantwortlich macht.

An diesem grundlegenden, den intelligiblen und empirischen Charakter des Menschen von der transzendentalen Freiheit her einigenden Zusammenhang ist Ritschl leider verständnislos vorübergegangen <sup>2)</sup>. Im Ansatz des Sittengesetzes befangen, glaubt er bei Kant einen Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft feststellen zu müssen, den dann zu überwinden seine Aufgabe sein sollte. Wie diese hier angebahnte transzendentalogische bzw. dogmatische Einseitigkeit des Kantverständnisses sich weiter auswirkt, möge jetzt seine Interpretation der Religionsphilosophie zeigen.

---

1) Vgl. Rel.S.25, 31, 32, 37, 39 usw.

2) Daher konnte er auch die richtige Interpretation von Dorner (Lehre von der Person Christi 2.Tl.S.974) und von Gass (Gesch. der protest. Dogmatik Bd 4 S. 290) nicht anerkennen. Dorner sagt: "Dieser Hang muss seinen Grund in der Freiheit haben; weil er aber in keiner sittlichen Tat liegt, so weist er auf eine intelligible freie Urtat hin, durch welche die oberste Maxime verkehrt wurde". Im gleichen Sinne äussert sich Gass. I 449.



ein unlösbares Rätsel. Beharren wir dabei, die Freiheit nur dem durch das Gesetz ausgewiesenen intelligiblen Charakter des Menschen zuzuweisen, und den empirischen Charakter aus einer anderen uns unbekannten Wurzel zu erklären, so könnte, streng genommen, das Phänomen des Bösen nur beurteilt, aber nicht verurteilt werden.

Zur Klärung und Erleichterung des weiteren Verständnisses der Ritschlschen Interpretation und unser Stellungnahme zu ihr, muss schon jetzt die Berechtigung dieses Standpunktes geprüft werden. In der Tat, hier weist Ritschl eine Schwierigkeit in der Kantischen Lösung des Freiheitsproblems auf, die vom Ritschlschen Ansatz der Interpretation her einerseits notwendig zum Neukantianismus führte, und andererseits das Problem noch einmal mit einem grundsätzlichen neuen Ergebnis aufrollen liess <sup>1)</sup>. Diese Schwierigkeit scheint sich jedoch sogleich als ein Missverständnis zu lösen, wenn wir am Grundanliegen Kants, nämlich den gesamten ethischen Problemkomplex von der Verantwortung des Menschen aufzurollen, nicht vorbeigehen. Nur von der Manifestation des Sittengesetzes her gesehen muss die Freiheit natürlich als der Realgrund diesem zugeschrieben werden. Kant geht aber von der Pflicht und der Zurechnungsfähigkeit des Menschen aus und das besagt, dass die im Gesetz uns gebietende praktische Vernunft als der intelligible Charakter auch die empirische Realität des Menschen als eines vernünftigen Wesens begründet. Daher darf die von Ritschl allein aufgegriffene und von der Freiheit abgehobene "Willkür" <sup>2)</sup>, um dem Menschen zugerechnet zu werden, nicht anders als durch diese Freiheit selbst erklärt werden. Von der Verantwortlichkeit des Menschen her, als dem leitenden Gesichtspunkt, muss der Grund des radikalen Bösen in der in Freiheit erfolgten Annahme gesetzwidriger Maxime, also in einem

---

1) zuletzt wohl von N. Hartmann: vgl. Ethik 3. Aufl. 1949, S. 98 ff und besonders S. 686 ff.

2) Rel. S. 21, I 449.



von Kant Intendierten anzeigt. Nur mit der Betonung der konkreten Realität des sittlichen Willens, bzw. der Objektivität einer der durch das Gesetz angezeigten Schuld ist der Gefahr einer das Gesetz verabsolutierenden Position, analog der Position der Aufklärung noch nicht vorgebeugt. Ritschl unterlässt es hier danach zu fragen, wie diese nach dem Gesetz als objektive Schuld beurteilte Tat in ihrem empirisch-kausalen Zusammenhang auch wirklich zugerechnet werden kann. Er sieht nicht das von Kant von der Verantwortlichkeit her von vornherein ins Auge gefasste Problem der Zuordnung des kausalmechanischen Aspektes einerseits und der ihn im Handeln des Menschen begründenden praktischen Vernunft andererseits. Das was Ritschl hier als Objektivität des Schuldkomplexes bezeichnet, ist nichts anderes, als eine vom Gesetz her festgestellte Tatsache, die aber nur unter der Voraussetzung gilt, dass das Wesen des Menschen ausschliesslich durch den freien Willen bzw. durch die praktische Vernunft definiert wird. Der empirische Charakter des Menschen wird ausgeklammert, bzw. nach der Norm des Gesetzes nur beurteilt, und gerade das will ja Ritschl durch die Betonung der konkreten Realität des freien Willens in der Überwindung der Aufklärung verhindern.

Diese Gabelung bzw. Zweiteilung des menschlichen Denkens in die theoretische und praktische Vernunft, die sich bei der Verantwortlichkeit nur durch eine Unterlassung erst anbahnt, kommt dann bei der Interpretation des radikalen Bösen ganz offensichtlich zum Ausdruck. Nur dem Sittengesetz wird als sein Realgrund das intelligible Faktum der Freiheit zugeschrieben und zum Anlass genommen, die widergesetzliche Ordnung des empirisch erfassten Handelns mit subjektiver und objektiver Notwendigkeit nach der Norm des Gesetzes zu beurteilen. Woher aber andererseits die in einem jeden Akt ausserhalb der Zeit gewählte gesetzwidrige Maxime zu erklären ist und inwiefern sie überhaupt dem Menschen zugerechnet werden kann, bleibt für Ritschl



Zunächst ging es doch Ritschl bei der Erläuterung des Sittengesetzes, auch entsprechend seiner Erkenntnistheorie darum, einen Funktionszusammenhang als Funktionseinheit des durch verschiedene Merkmale gekennzeichneten moralischen Willens festzustellen. Dieser ist als ein Vermögen nach einem selbst gegebenen Gesetz zu handeln die praktische Vernunft, seine Form ist das Sittengesetz, und sein Realgrund das intelligible Faktum der Freiheit. Keines dieser Merkmale darf unabhängig von dem anderen, also für sich genommen werden. Sie alle zusammen sind eine Einheit und bedeuten in ihrem Vollzug den intelligiblen Charakter, welcher der Erscheinung eines jeden vernünftigen Wesens zugrunde liegt. Damit begnügt sich aber Ritschl nicht, denn es geht ihm um die Überwindung der absoluten Position der Aufklärung. Mit Recht weist er darauf hin, dass dieser freie Wille nicht nur eine durch das Gesetz ausgewiesene und vorzustellende Norm der Beurteilung unserer Handlungen ist, sondern eine Realität besitzt. Nur in unserem konkreten, also inhaltlich gebundenen Handeln kommt er in der Weise zum Ausdruck, das die subjektive Maxime mit objektiver Notwendigkeit zum allgemeingültigen Gesetz werden muss. Die Einheit des durch Gesetz und Freiheit gekennzeichneten Willens schliesst somit immer schon seine, empirisch allerdings nicht nachzuweisende konkrete, also reale Form in sich ein.

Noch deutlicher wird diese Tendenz zur konkreten Realität, oder - wie Ritschl sagt - zur "empirischen Begründung" des Sittengesetzes und des freien Willens - gegen die wir übrigens von Kant her nichts einzuwenden haben - bei der Erörterung der Verantwortlichkeit des Menschen. Auch hier wird das subjektive Schuldbewusstsein als eine Ausdrucksform des durch Freiheit begründeten Gesetzes angesehen und infolge der Allgemeingültigkeit des letzteren zum objektiven Verhängnis. Das, was Ritschl bis hierher sagt, ist eine zweifellos richtige Kantinterpretation, die aber nur eine Seite des



dieser kann nur, Analog der Ableitung des Gesetzes aus der Pflicht, in der "Annahme gesetzwidriger Maximen" bestehen. Wie dieser "Akt der spontanen Willkür" dann näher erklärt werden soll, ist für Ritschl ein nicht zu lösendes Rätsel. Hier beruft er sich auf Kant, der auch von einer "Unbegreiflichkeit" und "Unerforschbarkeit" des Grundes dieses "Hanges zum Bösen spricht", und zieht dann daraus den - für uns wesentlichen - Schluss, dass er auch nicht durch den "intelligiblen Begriff der Freiheit" näher erläutert werden darf. Wäre dies nämlich der Fall, so würde der "Grund der Anerkennung des Gesetzes", der als der Seinsgrund durch dieses erst erkannt wird und mit ihm im Vollzug als eine andere Seite desselben identisch ist, auch die Begründung des Gegenteils, nämlich des gesetzwidrigen Bösen, also der Unfreiheit in sich enthalten. Dies wäre ein Widerspruch, den, wie Ritschl meint, Kant mit seiner ausdrücklichen "Behauptung der Unerforschlichkeit des Ursprungs der Sünde" ausgeschlossen hat. Das radikale Böse ist somit der näher nicht zu begründende "faktische Charakter" des Menschen, dem gegenüber aus einer "moralischen Anlage" heraus das Sittengesetz sich kundtut und uns dazu zwingt, eine jede Handlung zu beurteilen, bzw. als widergesetzlich zu beurteilen.

#### 8. Zusammenfassung und Beurteilung der bisherigen Interpretation.

Schon aus dieser kurzen Wiedergabe der Ritschlschen Interpretation der Ethik Kants sehen wir, dass sich hier eine ganz bestimmte Position des Verständnisses anbahnt. Es ist notwendig, dieses Interpretationsschema schon jetzt, bevor wir zur Religionsphilosophie kommen, ins Auge zu fassen und auf seine Berechtigung hin zu prüfen. Das Ergebnis dieser Untersuchung soll uns nämlich den Ansatz aufzeigen, von dem aus Ritschl dann die Religionsphilosophie versteht und auf Grund dieses bestimmten Verständnisses glaubt, Kant korrigieren bzw. über ihn hinaus gehen zu müssen.



Die Lehre vom "radikalen Bösen" <sup>1)</sup> ist also für Ritschl in erster Linie eine "empirische Sittenlehre" die, ohne eine Bedeutung für das Verständnis des Wesens Gottes zu haben, den am Sittengesetz orientierten phänomenalen Charakter des Menschen aufzuzeigen hat. Ritschl geht aber auch über den empirischen Sachverhalt hinaus und fragt - wie es das Sittengesetz auch fordert - nach dem Ursprung dieser Wirklichkeit, ohne jedoch - und das ist das Wesentliche - entgegen Kant, eine Antwort auf diese Frage geben zu können.

Folgen wir jetzt Ritschls Interpretation? Genau so früh, wie der "Gebrauch der Freiheit" auftritt, "äussert" sich auch im Menschen ein "Hang" zum Bösen". In einer Auflehnung gegen das immer gebietende Sittengesetz wird die "sittliche Ordnung der Triebfedern umgekehrt" und anstatt des Gesetzes die "Selbstliebe und ihre Neigungen als Bedingungen der Befolgung" desselben geltend gemacht. Es handelt sich hier also nicht um ein offensichtliches Übel, wiewohl dieses daraus auch folgen kann, sondern um eine "Verkehrtheit des Herzens", in der sogar oft eine "Tendenz der Gesetzmässigkeit", aber aus gesetzwidrigen Antrieben bestehen kann. Wir haben somit, um den empirischen Charakter des Menschen - der ja gerade nicht in der Lehre vom radikalen Bösen primär thematisch ist - ethisch beurteilen zu können, diesen zu transzendieren, und nach seinem "Ursprung" ausserhalb oder vor aller Zeit zu fragen. Es geht um den "einer jeden Erfahrung vorhergehenden Grund", aus dem heraus dann die einzelne Tat und damit der "factische Charakter" des Menschen zu erklären ist. Wäre nämlich dieser Grund in der Zeit, in der unser Handeln ... nicht als frei erscheint", so dürfte eine "jede Erscheinung des Bösen" als kausalbedingt niemals zugerechnet werden. Die Verantwortlichkeit des Menschen fordert es aber, eine jede Handlung so anzusehen, als ob man "unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in die Übertretung des Gesetzes gerathen wäre". Wir müssen also einen "Vernunftursprung des bösen Hanges" annehmen, und

---

1) I 446 ff.



### 7.) Das radikale Böse.

Es ist notwendig, das Problem des "radikalen Bösen" - entgegen Ritschls Reihenfolge seiner Kantdarstellung - schon jetzt, also vor seiner Interpretation der Religionsphilosophie im engeren Sinne <sup>1)</sup> zu behandeln. Mit ihm eröffnet sich für Ritschl ein neuer Horizont, nämlich der des empirischen Charakters des Menschen, oder ein neuer Aspekt, von dem aus die Wirklichkeit des Sittengesetzes das Material ihrer empirischen Begründung erhält. Der Aufklärung war infolge ihrer absoluten normativ=ideellen Position des Denkens diese Sicht des Menschen unbekannt. Daher ist es im Urteil Ritschls ein epochemachendes Verdienst Kants, dieses radikale Böse im Menschen unter dem Einfluss der "christlichen Versöhnungsidee" anerkannt und damit einerseits die Aufklärung überwunden und andererseits ein neues Verständnis des Christentums angebahnt zu haben <sup>2)</sup>. Aber noch in einer anderen Beziehung ist Ritschls Verständnis des Bösen, und zwar für uns, von besonderer Wichtigkeit. Hier klärt sich nämlich die Frage, wie Ritschl den gesamten, durch das Sittengesetz gegebenen ethischen Horizont bei Kant versteht bzw. missversteht. Es wird sich herausstellen, - möge dies zum besseren Verständnis vorweg genommen werden - dass die schon bei der Behandlung der Verantwortlichkeit aufgetretene und nicht gesehene Schwierigkeit auf eine Einseitigkeit der Kantinterpretation schliessen lässt, die hier beim radikalen Bösen offensichtlich wird, und dann mit notwendiger Folgerichtigkeit die Religionsphilosophie in eine, mit der empirischen Wirklichkeit nicht mehr zu vermittelnde normativ-transzendentallogische, bzw. dogmatische Position überführt.

---

1) D. h. nicht der "Rel.i.Gr.bl.V.", sondern der schon in der Kr.r.u.pr.V. abgehandelten Themen: Gott, Unsterblichkeit, Versöhnung usw.

2) I 447.



Sünde und Erbsünde <sup>1)</sup> abzuleiten sind. In diesem Freiheitsverständnis Kants gewinnt Ritschl eine Position, nur von der aus er glaubt, die "christliche Idee der Versöhnung" einheitlich systematisch entwickeln zu können. Die Darstellung dieses Ansatzes seiner Theologie ist jedoch noch nicht abgeschlossen, erst allmählich beginnt sich dieser Ansatz abzuzeichnen und bedarf noch einer weiteren Erläuterung durch die "empirischen Bedingungen". Nur eine Seite dieses Menschenbildes ist bisher dargestellt worden, es ist die normative Seite des Gesetzes; zur weiteren Erhellung 1. der spezifischen Ritschelschen Interpretation desselben und 2. seiner Abhebung von der Ergänzung durch die "empirische Wirklichkeit" des Menschen möge die Erörterung des "radikalen Bösen" dienen.

- 
- 1) Von diesem Ansatz her ist es auch verständlich, dass Ritschl mit dem "Begriff der Erbsünde", wie ihn die "kirchliche Überlieferung" versteht, nicht übereinstimmen kann (I 436 f). Seine Ablehnung auch der Konkordienformel zeigt, dass es ihm primär nicht um den Unterschied zwischen der Erbsünde als einem Habitus im scholastischen Sinne, also einer "innermenschlichen Minderwertigkeit" (vgl. Brunstädt, Theol. d. B. S., S. 49 ff) einerseits, und der Erbsünde als eines irrationalen, nur aus Gottes Wort ersichtlichen Grundes der immer von neuem vollzogenen Umkehrung des Verhältnisses zu Gott, andererseits geht. Das von ihm beanstandete "undeutliche Fünkchen" (B.S. 874, 36 ff) bezieht sich eben nicht - wie Ritschl meint - auf die Herabsetzung der Erkenntnis des Sittengesetzes durch die Erbsünde, sondern ausdrücklich auf die mit Röm. 1,19 - 21, 28, 32 belegte Unmöglichkeit, mit dem "natürlichen Verstand", also rational deduktiv, außerhalb der Offenbarung, bis auf ein "tunkel Fünkchen des Erkenntnis" etwas von Gott und seinem Gesetz zu wissen. Möge diese kurze Anmerkung zeigen, wie schon hier in der Entwicklung der Voraussetzungen sich der Unterschied zwischen Ritschls Theologie und derjenigen der Bekenntnisschriften anbahnt. Die K. F. kommt von der Offenbarung Gottes her, Ritschl dagegen von dem, allerdings dann im moralischen Beweis auch zu Gott führenden Sittengesetz Kants.



und anders gesinnten" erkannt und beurteilt werden kann<sup>1)</sup>.

Der Grundgedanke, um den es Ritschl hier geht, ist also die Einheit von subjektivem Schuldbewusstsein und "objektivem Verhängnis", die als eine Ausdrucksform des durch die Freiheit begründeten und nach dem Sittengesetz vollzogenen moralischen Willens zu verstehen ist. Es geht um die sittlich-autonome Selbstbeurteilung des Menschen und um die Realität des Gesetzes in dieser so verstandenen Existenz, aus der dann, im Blick auf die in der Schuld zutage tretende empirische Verkehrung der sittlichen Ordnung,

- 
- 1) Wir müssen schon jetzt, um der Klarheit willen, auf die sich hier anbahnende Schwierigkeit und Einseitigkeit der Kantinterpretation hinweisen. Gegen dasjenige, was und wie Ritschl hier interpretiert, wäre nichts einzuwenden, wohl aber gegen eine Unterlassung, welche die Lösung des Problems der Schuld einseitig, trotz der widersprechenden Betonung der Freiheit, allein vom Sittengesetz aus vornimmt. Ritschl erwähnt mit keinem Wort die Frage, wie die als objektive Schuld beurteilte Tat auch wirklich zur objektiven Schuld geworden ist. Wenn auch das Problem des Zusammenhanges von empirischen und intelligiblen Charakter erst bei der Behandlung des radikalen Bösen zur Sprache kommen kann, so müsste doch jetzt schon, um einer dogmatischen Verabsolutierung des Gesetzes vorzubeugen, darauf hingewiesen werden, dass im Schuldbewusstsein vom Gesetz her nur etwas zur Sprache kommt, das von seinem Grunde der Freiheit her schon eine Schuld ist, und nicht erst als eine solche beurteilt wird. Dass Ritschl diese Unterlassung nicht sehen konnte, ist durch seinen Interpretationsansatz, der nur im Sittengesetz liegt, bedingt. In der Erörterung des radikalen Bösen, und erst recht dann der Religionsphilosophie, wird diese Schwierigkeit offensichtlich. Vgl. hierzu S. 22 ff dieser Arbeit.



bene Handlung niemals als ein "unvorsätzliches Versehen" entschuldigt werden darf, sondern immer "nach der Spontanität der Freiheit beurteilt und verurteilt werden" muss. Das "Schuldbewusstsein" oder das Wissen um die "Sünde" weisen darauf hin, dass wir nicht nur "der Naturnotwendigkeit verfallen", sondern trotz dieser auch Bürger einer intelligiblen Welt sind, in der mit zwingender Notwendigkeit unsere "Selbstbeurteilung" nach dem Richterspruch der praktischen Vernunft erfolgt. Umgekehrt ausgedrückt heisst das, dass "die praktische Gewissheit der Freiheit" auch als "die unumgängliche Grundbedingung" unserer Verantwortlichkeit für "ein zeitlich vergangenes Vergehen oder für die ganze Kette des empirischen Charakters" angesehen werden muss. Die Freiheit ist somit der Realgrund auch für das Phänomen des Gewissens bzw. Schuldbewusstseins. Von hier aus gesehen ist es daher für Ritschl völlig abwegig, dieses aus einer gelegentlichen Zufordernng von Willen und Vorstellung des Gesetzes abzuleiten, wie es in der Aufklärung der Fall gewesen ist, sondern der Einheit von subjektiver Maxime und objektiver Notwendigkeit des Gesetzes muss als ihr Ausdruck die Einheit von "subjektivem Schuldbewusstsein" und "objektivem Verhängnis" entsprechen. Die "Idee der Freiheit" reicht eben in ihrer Bedeutung als eine durch das Sittengesetz ausgewiesene "objektive Realität" weiter, als es eine "theoretische Erkenntnis" anzuzeigen vermag, sie ist nicht bloß "relativ" oder "psychologisch", sondern ein zwingendes Faktum, das dann auch im Schuldbewusstsein seinen Ausdruck findet, und ihm seinen "Zusammenhang", seine "Exaktheit" und seine "Objektivität" verleiht. Nur unter der Voraussetzung eines derartigen Selbstverständnisses des Menschen ist es ferner auch verständlich, dass nicht nur die eigene Schuld, sondern auch die der "anderen



Berücksichtigen wir jetzt das Ergebnis, welches die Ableitung des Sittengesetzes aus dem Pflichtbewusstsein erbrachte, so ergibt sich daraus für die "Idee der Freiheit", dass sie unserem Wesen notwendig zugeschrieben werden muss. Der moralische Wille ist immer eine sich selbst das Gesetz gebende Handlung. Diesem Gesetz kann er sich nicht entziehen, es ist ihm nicht von aussen gegeben, oder wir können nicht von diesem "abstrahieren". Mit der absoluten Verpflichtung unseres Willens durch dasselbe hängt somit die Freiheit notwendig zusammen. Das Gesetz ist der "Erkenntnisgrund", sowie die "gesetzgebende Funktion" der Freiheit sein "Realgrund" ist. Freiheit und Gesetz sind zwei Seiten ein und derselben transzendentalen Handlung, die praktische Vernunft oder reiner moralischer Wille heisst.

6.) Die Idee der Freiheit beleuchtet durch die Verantwortlichkeit des Menschen.

Noch von einer ganz anderen Seite wird dieses intelligible Faktum der Freiheit interpretiert. Ritschl geht hier von der wohl richtigen Erkenntnis aus, dass eine Analyse der Moralität nicht an der im Gewissen zu Sprache kommenden Verantwortlichkeit <sup>1)</sup> des Menschen vorbeigehen kann. Im Bestreben auf die Einheit von subjektiver Maxime und objektivem Gesetz, also auf das, was Ritschl die "empirische Begründung" der Ethik nennt, hinzuzielen, wird die einzige Stelle der Kr.pr.V. <sup>2)</sup> herangezogen und wohl richtig wiedergegeben, in ihrer metaphysischen Intention, wie die folgende Interpretation des radikalen Bösen dann zeigen wird, jedoch verfehlt.

Das Problem, das hierzu zur Erläuterung der Freiheit ansteht, ist das Verhältnis von Gewissen, Schuld bzw. Verantwortungsbewusstsein einerseits, und praktischer Vernunft bzw. Freiheit andererseits. - Wir haben in der natürlichen sittlichen Erkenntnis ein "wundersames Vermögen", nämlich das "Gewissen", das ein "Zeuge" dafür ist, dass eine jede auch in der Naturkausalität eingewo-

---

1) I 435 ff, 2) Kr.pr.V. 175 f.



Bedingungen unserer Erfahrung, "denselben Wesen als Ding an sich", oder "als Glied einer intelligiblen Welt" zuschreiben. Wir nehmen dann in unserer Selbstbeurteilung einen Standpunkt ein, der uns unabhängig von allen Bedingungen der Zeit, bzw. der in ihr verlaufenen Naturnotwendigkeit denken lässt. Wir haben einen "intelligiblen Charakter", in dem vor "unserer Willensbestimmung" nichts mehr "als vorhergehend" angenommen werden darf. Wir selbst sind "der Bestimmungsgrund unserer Kausalität", der eine jede unserer Handlungen, "selbst die ganze Reihenfolge unserer Existenz als Sinnenwesen" zuzurechnen ist. Damit wird auch Gott von der Begründung unserer Handlungen ausgeschaltet. Denn wenn er als "unser Schöpfer" und mit ihm "seine Schöpfung ebenso ausser der Zeit, wie unsere Freiheit" stehen, dann kann unsere, aus Freiheit vollzogene "Handlung als Erscheinung" nicht mehr auf ihn zurückgeführt werden <sup>1)</sup>. Alles das, was von uns aus geschieht, ist somit als eine Folge unserer nicht mehr im kausalen Zusammenhang der Natur begründbaren intelligiblen Existenz anzusehen.

- 
- 1) Die Dürftigkeit dieser auf den ersten Blick wohl erstaunlichen Betonung der Freiheit auch Gott gegenüber, zwingt uns, darauf hinzuweisen, dass Kant in dem diesbezüglichen Abschnitt der Kr.d.pr.V. S. 180 ff, die Urheberschaft Gottes den "Noumenen" gegenüber nicht in Frage stellt. Gäben wir dies auf, so müssten wir "Gott als Wesen aller Wesen und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufgeben." Unter der Voraussetzung der "in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichteten Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst" muss auch die "göttliche Existenz als unabhängig von allen Zeitbedingungen" und dementsprechend "der Begriff einer Schöpfung" als nicht "zur Kausalität gehörig, sondern nur" als "auf Noumenen bezogen" angesehen werden. Unbeschadet der Freiheit kann somit behauptet werden, dass "die handelnden Wesen Geschöpfe sind". - Das Problem des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie lässt somit Kant hier noch offen, während Ritschls dürftige Formulierung es zu verbauen scheint. Dass Letzterer hier ausschliesslich, und zwar gegen Kant, den sich selbst genügenden ethischen Aspekt hervorhebt, weist schon auf die ausschliesslich sittengesetzliche Interpretation hin, die dann das Gesetz verabsolutiert und daher den Weg zu Gott als eine Inkonzsequenz ansehen muss.



dern als selbst gesetzgebend auch souverän und konstituierend, d. h. dieses Reich durch sich realisierend ist. In dieser Forderung und Anerkennung des Menschen nur "Zweck an sich" zu sein, liegt seine "Würde" und "Erhabenheit ... über jedes sächliche Äquivalent", und die wiederum, um an den Anfang der Ableitung zurückzukehren, ihren Ausdruck im Bewusstsein "der praktischen Notwendigkeit der Pflicht" sich selbst und allen anderen Menschen gegenüber, haben.

#### 5. Das intelligible Faktum der Freiheit.

Nun steht noch, nachdem die "Merkmale" des Sittengesetzes, bzw. des sittlichen Willens in der "Allgemeingültigkeit" der subjektiven Maxime, im absoluten "Zweck ... aller vernünftigen Wesen" und in der "Verbindlichkeit durch Autonomie" gefunden wurden, die Frage nach dem Realgrund" der Möglichkeit des Sittengesetzes aus; und dieser wird von Kant in der "Freiheit des Willens" bestimmt <sup>1)</sup>.

In der Erörterung derselben verlässt Ritschl die "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" - obwohl deren dritter Abschnitt die Freiheit als den "Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens" eingehend behandelt - und wendet sich der Kr. pr. V. zu, in deren Kapitel: "Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen Vernunft <sup>2)</sup>" die erkenntnistheoretisch begründete Auflösung der "dritten Antinomie der reinen Vernunft" <sup>3)</sup> dargestellt wird.

Im Bereiche der erfahrbaren Naturnotwendigkeit kann eine Freiheit weder im positiven noch im negativen Sinne erwiesen werden. Hier herrscht das Kausalgesetz, nach dem alles Geschehen am Leitfaden der Zeit determiniert ist. Eine jede Wirkung hat eine Ursache, die dann als wiederum bedingt auf weitere Ursachen in einem Regressus ad infinitum weist. Wenn wir daher die Freiheit als das "Prädikat eines Wesens", das sich als "Glied der Erscheinungswelt ... der Naturnotwendigkeit nicht entziehen kann", dennoch denken wollen, so müssen wir sie, entsprechend den erkenntnistheoretischen schon freigelegten transzendentalen

1) I 434 ff, 2) S. 159 ff, 3) Kr. r. V. B 473.



vom empirischen Zweck her analytisch, sondern unabhängig von diesem, aber an ihm als dem subjektiven Material, synthetisch zu verfahren. Er ist daher, abgesehen vom subjektiven Zweck, der damit als Zweck nicht entwertet wird, der "Zweck an sich", d.h. der "absolute Zweck" <sup>1)</sup>.

Mit dieser zunächst nur am einzelnen moralischen Willen gewonnenen Bestimmung des Sittengesetzes, dass dieser mit seinem konkret subjektiven Zweck ein allgemeingültiger absoluter Zweck sein soll, begnügt sich aber Kant nicht. Unter Auslassung der zweiten Formulierung des Sittengesetzes, als eines allgemeinen Naturgesetzes <sup>1)</sup>, folgt ihm nun Ritschl weiter und trachtet mit der Erläuterung dieser neuen Ausdrucksform des Willens, nämlich "absoluter Zweck" zu sein, den allgemeinen ethischen Horizont zu gewinnen. Wir fragen nach dem Verhältnis der einzelnen moralischen Willensvollzüge, bzw. der durch sie repräsentierten vernünftigen Wesen zueinander.

Wenn der sittliche Wille einen "absoluten Wert" hat, d.h. durch nichts ausser sich selbst bestimmt wird, also den "Grund" seines ihn bestimmenden Gesetzes in sich selbst besitzt, so muss er selbst sich selbst das Gesetz geben, d.h. er muss als praktische Vernunft autonom sein. Da er ferner ein Vermögen ist, nach der Vorstellung seines allgemeingültigen Gesetzes zu handeln, so kann er nur einem Menschen, d.h. einem "vernünftigen Wesen" zukommen. Der Mensch ist also dieser absolute Zweck, und "in diesem Sinne" darf er "niemals als Sache, sondern immer nur als Person geschätzt" werden. Wir gelangen zur dritten Formulierung des Sittengesetzes, das damit mit seiner Realität in der "eigenen Person" auch die "Menschheit ... in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel" zu gebrauchen, beinhaltet <sup>2)</sup>. Hierdurch wird der "Endzweck des moralischen Handelns" auf eine "concrete universelle Bestimmung hinausgeführt". Damit gelangt Ritschl in seiner Kantinterpretation zu dem für seine theologische Arbeit so bedeutsamen Reich der Zwecke, in dem ein jedes vernünftiges Wesen dadurch, dass es "von allem Unterschiede und allem Inhalt seiner Privat-zwecke abstrahiert", nicht nur Glied, also Untertan, son-

1) I 432 f. 2) Grlg. S. 422. 3) I 433, Grlg. 429.



interpretation - die Gefahr einer bei Kant befürchteten und auch letztlich doch gesehenen Formalisierung der Ethik ab, und weist auf die notwendige Identität der "objektiven Pflicht" mit der Allgemeingültigkeit der "subjektiven Maxime des Handelns" hin. Das Gesetz hat somit seine Realität nur im konkreten Willen, der auf die Verwirklichung bestimmter Zwecke gerichtet ist, ohne aber durch diese Zwecke, sondern allein durch sich selbst in seiner Allgemeingültigkeit bestimmt zu sein.

Soweit führt uns das Gebot der Pflicht, als der Erscheinungscharakter des Guten. Damit ist der ethische Horizont wohl schon angedeutet, aber noch nicht als ein spezifisch ethischer erwiesen. Der Wiedergabe der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis muss somit ihre Erhellung durch die philosophische, oder - wie Ritschl sagt - "wissenschaftliche Sittenlehre" folgen, d.h. es muss die Frage gestellt werden: "wie die so bestimmte Moralität möglich ist".

Dasjenige was in der Erfahrung sich als sittengesetzliche Pflicht in einer konkreten Situation anmeldet und gebietet, kann in seiner objektiven Gültigkeit niemals aus der Erfahrung selbst erwiesen werden. Analog der Frage nach der Objektivität eines jeden Urteils, kann auch diese Frage nach der Möglichkeit der Moralität nur "durch die apriorische Erkenntnis der Eigentümlichkeit des Willens" beantwortet werden. Die "Natur" wirkt nach einem "Gesetz", der Wille dagegen "nach der Vorstellung von seinem Gesetze, als praktische Vernunft". Damit wird, wie Ritschl ausdrücklich erwähnt, schon ~~der~~ in der "Grundlegung" der "bloss formalen Fassung der Maxime der Moralität" dadurch vorgebeugt, dass sie "nach ihrem Inhalt und ihrer Grundbedingung zu ergänzen" ist. Nur in der Bestimmung des Willens durch die praktische Vernunft hat diese ihre Realität, so dass die transzendente Idealität und Vollzugsform des Willens immer schon zugleich empirisch real sein muss. Anders ausgedrückt heisst das, dass die als objektiv notwendig erkannte Handlung auch "subjektiv notwendig" ist, oder dass der moralische Wille ein Vermögen ist, nach der Vorstellung seines Gesetzes nicht



#### 4.) Der moralische Wille, das Sittengesetz.

Wir folgen zunächst Ritschl in seiner Wiedergabe der "Grundlegung" zur Metaphysik der Sitten <sup>1)</sup>.

Von vornherein wird also jedes Verständnis des "Guten" als einer absoluten Grösse ausgeschlossen und dieses einzig und allein als ein "Attribut" dem Willen zugeschrieben. Nur er allein kann der bestimmende Wert bzw. Massstab sein, von dem aus dann die Bewertung aller anderen Eigenschaften, wie z.B. der Talente, des Charakters usw. zu erfolgen hat. Er wird daher zunächst auch allein aus sich selbst zu analysieren sein. Wir werden einen Ausgangspunkt seiner Erörterung nehmen müssen, der - wie bei Kant - die gemeine sittliche Vernunftkenntnis, oder, wie Ritschl es nennt, die "gewöhnliche moralische Denkweise" ist, und dieser ist uns im Pflichtbegriff vorgegeben. Er zeigt die Spannweite des Willens an, indem er ihn zunächst nur auf sich selbst beschränkt. Nicht aus Neigung, sondern nur "um der Pflicht willen", aus "Achtung vor dem Gesetz", welches nur die Pflicht gebietet, also durch sich selbst in seiner Allgemeingültigkeit muss der Wille, um gut zu sein, bestimmt werden. Die Pflicht wird zum "Masstab des Guten", um andererseits aber auch "Ausdruck der Allgemeingültigkeit des Gesetzes" zu sein <sup>2)</sup>. Ritschl begnügt sich hier nur mit der Aufzählung dieser markanten, allein voneinander her zu verstehenden und zu definierenden Ausdrucksweisen eines Zusammenhangs, der in seinen inneren Beziehungen von Kant eingehend und ~~ph.~~ präzise erhellt wurde. Anscheinend ging es ihm zunächst auch gar nicht um diese Zusammenhänge, denn noch bevor der kategorische Imperativ wiedergegeben wird, wehrt er sofort - gleichsam als Leitgedanken für seine weitere Kant

---

1) I 431 ff.

2) Diese schlagwortartige Wiedergabe des Pflichtbegriffs ist wohl richtig, setzt aber in ihrem Verständnis eine genaue Kenntnis Kants schon voraus. Kants Definition lautet: "Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (Grfg.S.400) Der "Masstab" setzt somit immer schon dasjenige, wofür er gilt und was er ausdrückt, nämlich die Realität des Gesetzes und des guten Willens voraus.



dieser vorläufig noch programmatisch<sup>29/</sup> Würdigung geht Ritschl von der richtigen Erkenntnis aus, dass ein absolutes Gesetz in seinem den Menschen treffenden und bindenden Anspruch, wenn nämlich dieser Absolutheitscharakter auch subjektiv zurecht bestehen soll, immer nur aus der Einheit und Identität des allgemein gültig anzuerkennenden Gesetzes einerseits, und des durch dieses Gesetz in der Form der Selbstverständlichkeit der Handlung bestimmten ~~bestimmten~~ Willensvollzugs andererseits, verstanden werden kann. Es darf also keinen Hiatus geben zwischen dem den Menschen beanspruchenden Gesetz und der nach der Vorstellung dieses Gesetzes vollzogenen bzw. beurteilten Handlung. Dass Kant in der "Fortbildung der Erkenntnismethode seiner Ethik" die Überwindung dieses Gegensatzes angebahnt hat, ist sein Verdienst, und deshalb glaubt Ritschl diesen grundlegend neuen Ansatz auch für seine Theologie in Anspruch nehmen zu müssen.

Ritschls Interesse gilt also in erster Linie der Ethik Kants. Hier findet er im moralischen Willen, im Sittengesetz und im intelligiblen Faktum der Freiheit eine Interpretation des Menschen, die es ihm dann in seiner Theologie ermöglicht, diesen nicht nur in der Einheit seiner Persönlichkeit, sondern auch in seinem Zusammenleben mit allen anderen Menschen zu begreifen. Wohl wird bisweilen Kant ohne einen eigenen Kommentar, fast wortgetreu wiedergegeben. Die Auswahl der Gedanken lässt jedoch schon, wie wir noch sehen werden, auf eine eigene Interpretation schliessen. Es werden die einzelnen "Merkmale" der als "gegebene Grösse" übernommenen Moralität, bzw. des ausschliesslich ethisch verstandenen Menschen herausgegriffen, in ihren "Beziehungen" dargestellt, und letzten Endes auf eine religionsphilosophische, bzw. theologische Bedeutsamkeit hinausgeführt. In dieser Sicht einer irgendwie angelegten Einheit von Ethik und Religionsphilosophie bei Kant ist Ritschl zweifellos nicht fehl gegangen. Zu welchem Standpunkt jedoch die Interpretation selbst führt, und welche Konsequenzen der Überwindung Kants Ritschl glaubt aus ihm ziehen zu müssen, soll jetzt eingehend untersucht werden.



der Zurechnungsfähigkeit des Menschen von dem unsicheren Faktor des Wissens um das Gebot bzw. Verbot abhängig gemacht. Dass es in diesem Fall keine "innere Gewissheit einer begangenen Schuld" mehr geben kann, und wenn sie in einer "Lehre von der Erbsünde" <sup>1)</sup> dann doch noch angenommen wird, man sie auf das Wissen um eine "natürliche Schwäche aus Sinnlichkeit" reduziert <sup>2)</sup>, ist eine notwendig zu ziehende Konsequenz, die nichts anderes zum Ausdruck bringt, als dass ein ethisches Handeln von vornherein, wenn nicht gerade unmöglich ist, so doch wenigstens in seiner Möglichkeit in Frage gestellt werden muss.

### 3.) Die Überwindung der Aufklärung durch die Ethik Kants.

Angesichts dieser ethischen und rechtlichen Unsicherheit der Aufklärung ist es nicht verwunderlich, dass Ritschl in seinem theologischen Ansatz zunächst auf Kant ohne Einschränkung zurückgriff und gerade darin, "worin er die Aufklärung überboten hat", den "unverrückbaren Massstab" für die Erneuerung und "richtige Würdigung der Grundidee des Christentums" erblickte <sup>3)</sup>. Dadurch, dass Kant die "strenge Verbindlichkeit des aus dem praktischen Bewusstsein der Freiheit entspringenden Gesetzes" wieder hergestellt, und damit "die notwendige Zurechnung des ganzen empirischen Verlaufs des Handelns oder Übertretens" von neuem begründet hat <sup>4)</sup>, ist die "sittliche Weltanschauung der Reformation" in der Theologie des Protestantismus" praktisch "wieder zur Geltung gekommen" <sup>5)</sup>. In

---

quaedam ex peccato in ordine ad legem considerato resultans ..." und Hollaz, Examen theol. pars II cap. II qu. 18: "Culpa est foeditas vel deformitas moralis ex actu legi difformi et creaturae rationali indecoro resultans ..." (I 407).

3) I 407, 436.

1) Dementsprechend kann dann auch der "Erbsünde" nur eine "unpersönliche Verpflichtung zur Strafe" zukommen, die durch "Christi Genugthuung eo ipso" schon weggeschafft sein müsste. Eine Schwierigkeit, die nach Ritschl selbst die "orthodoxe Theologie" nicht gesehen hat. (I 407). - Dass neben dieser einen Seite derselben auch das lutherische Erbe, z.B. im "habitus practicus" der gegen Ritschls einseitige Sicht nur erwähnt werden. *Theologie wirklich gewesen ist, wie geblieben*

2) I 429 f, 3) I 429, 4) I 430, 5) I 431.



Wie dann Ritschl mit dem Ansatz einer Fehlinterpretation seine Theologie begründet, dass er in dieser Kants "Inkonsequenzen" durch eine analytisch-konsequente Fortführung der Verabsolutierung des Sittengesetzes wohl beseitigt, und damit Gottes Existenz in den Relationen der praktischen Vernunft auflöst, also, trotz seiner theologischen Intentionen an Kants metaphysische Position nicht herankommen kann, und dass dementsprechend von einer theologischen Überwindung Kants durch Ritschl nicht gesprochen werden dürfe, bleibt dann dem zweiten, der Theologie Ritsch gewidmeten Teil dieser Arbeit vorbehalten.

## 2.) Die ethische "Unsicherheit" der Aufklärung.

Wie schon gesagt, es war zunächst ein gemeinsames Anliegen, das Ritschl mit Kant verband. Als nämlich Ritschl sich darum bemühte, die "allgemein-gültigen Voraussetzungen des Gedankens von der Versöhnung ... auf wissenschaftlich notwendige Weise" zu ermitteln <sup>1)</sup>, musste er, genau so wie vor ihm Kant, feststellen, dass die rationale Position der Aufklärung wohl eine objektive, aber keine subjektive Zurechnungsfähigkeit des Menschen zuliess. Das "Gesetz Gottes" hatte in jener wohl seine Geltung, aber nur als eine absolute, uns gegebene Grösse, deren wir uns, seiner Weisung gemäss, zur Bewegung des Willens als einer Kraft, nach der "Vorstellung" des Gesetzes zu handeln, bedienen sollten. Nur dann, wenn eine solche Konfrontierung, Anerkennung und Zueignung dieser Norm im Vorstellen und Handeln auch wirklich erfolgt, ist eine "objektive Constatierung der Sünde" bzw. "Schuld" auch möglich <sup>2)</sup>. Geschieht dies dagegen nicht d. h. sind unsere "Übertretungen" nicht mit "Vorsatz" begangen worden, so kann es weder ein "Bewusstsein einer Schuld", noch eine "Zurechnung einer Handlung" geben <sup>3)</sup>. Die "Verpflichtung der Menschen gegen das Gesetz Gottes" wird somit "auf den relativen Masstab ihrer individuellen inneren und äusseren Lage zurückgeführt" und die Frage nach

1) I 429

2) In Gleichem Masse, wie der Aufklärung, gilt auch Ritschls Kampf der "Orthodoxen Theologie". In ihr sieht er die Prinzipien der Aufklärung, und damit auch den ethisch-theologischen "Bankerrott" derselben vorbereitet. Zum Beweis werden aufgeführt: *Baier Theol. positiva pars II, cap I § 15: Culpa est relativ*



sei, denn dem widersprächen die ständigen Versuche, auch diese Position, u. zw. theologisch unter dem Einfluss des Christentums, zu überwinden, um dann letztlich, im Gegensatz zu seinem philosophischen Ansatz nicht mehr Philosophie sondern eine Ritschl gemässe Theologie zu bieten. In dieser Zwiespältigkeit des kantischen Denkens sei auch, so meint Ritschl, der Grund dafür zu suchen, dass er einerseits, z. B. in der Ethik, einen analytischen Formalismus vertrete, um aber andererseits bemüht zu sein, über diesen hinaus zu gelangen, und die Existenz Gottes doch irgendwie synthetisch zu erweisen. In Kants System seien also, kurz gesagt, Inkonssequenzen und Widersprüche, die zu überwinden und auszugleichen sich Ritschl zur Aufgabe gestellt hat. Der Ansatz des freien Willens, also die ethische Orientierung in der Lösung aller theologischen Probleme, wird grundsätzlich anerkannt; wie aber von diesem Ansatz aus, unter Umgehung aller Schwierigkeiten, zunächst synthetisch, und dann doch analytisch Gottes Existenz und Wesen in der Übereinstimmung mit der Offenbarung, ja sogar von ihr herkommend abgeleitet und sogar "theoretisch" erwiesen werden kann, bemüht sich Ritschl, zunächst in seiner Kantinterpretation, und dann in seiner Theologie darzustellen.

Ein jeder Kenner des Gesamtwerkes Kants wird schon auf den ersten Blick feststellen müssen, dass die hier einleitend kurz skizzierte Interpretation nicht zutreffen kann. Es wird daher zunächst unsere Aufgabe sein:

- 1.) Ritschls spezifische Kantinterpretation herauszuarbeiten und zu zeigen, in welcher Richtung er über Kant hinausgehen zu müssen glaubte, und
- 2.) in einer eigens dazu notwendigen, Ritschls Darstellung weitgehends erweiternden eigenen Kantinterpretation zu beweisen, dass
  - a) Kants letzte Intention ein metaphysisch-theologisches Anliegen ~~sei~~ ist, und von hier aus gesehen von Inkonssequenzen und Widersprüchen in seinem System nicht die Rede sein könne, und
  - b) Ritschls Interpretationsansatz, nämlich die Position des verabsolutierten Sittengesetzes, an Kant herangetragen wird und der eigentliche Grund aller angeblichen Schwierigkeiten ist.



## 1. H a u p t t e i l.

### I. Kantinterpretation und Kantkritik bei Ritschl.

#### A. Kantinterpretation.

##### a) Interpretation der Ethik.

##### 1.) Einleitung in Ritschls Kantinterpretation.

Dass Ritschl nach seiner innerlichen Trennung von der Hegel - Baurschen Geschichtsauffassung ein Zeitgenosse der die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschenden umfangreichen Bewegung des Neukantianismus, also der Rückkehr zu Kant, war, berechtigt seine Interpreten wohl zur Annahme, dass in seiner Theologie ein Zusammenhang mit diesem bestehen könne; dies besagt jedoch, angesichts der Vielfalt der damaligen Kantinterpretationen <sup>1)</sup>, noch wenig über die Art, in der Kant verstanden und theologisch weitergebildet wurde. Ritschls eingehende, von uns zu analysierende Auseinandersetzung mit Kant erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, dass lediglich ein gemeinsames, geistesgeschichtlich bedeutsames Anliegen, nämlich die Destruktion der rationalen Metaphysik und Theologie der bis in bestimmte nicht zu verkennende Tendenzen der Vermittlungstheologie noch hineinwirkenden Aufklärung, beide Denker verbinde, darüber hinaus aber ein grundlegender Unterschied auf Ritschls Eigenständigkeit und Originalität hinweise. Ritschl steht nämlich auf dem Standpunkt, dass Kant nur im erkenntnistheoretischen und dann ethischen Ansatz seiner ursprünglichen Ansicht treu geblieben sei; die Überwindung der Aufklärung wäre ihm wohl gelungen, aber in dem Moment, in dem er sich in der Ethik, und dann besonders in der Religionsphilosophie <sup>2)</sup> metaphysisch-theologischen Problemen zuwandte, sei er wieder in eine absolute Position besonderer Art, und zwar auf Grund der erkenntnistheoretisch-ethisch entwickelten Prinzipien, verfallen. Ritschl glaubt nicht, dass dies bewusst geschehen

---

1.) vgl. deren Zusammenstellung in Ueberwegs "Grundriss der Geschichte der Philosophie" Teil IV S. 417 ff, 1951.

2.) I 429.



Ethik und Religionsphilosophie, verweisen konnten. Kant und Ritschl werden daher in erster Linie zu Worte kommen müssen, des ersteren grundsätzliche Position ist herauszuarbeiten, es wird gefragt werden, wie diese von Ritschl verstanden und interpretiert wurde, um erst dann die Frage zu klären, in welchem Masse Ritschl dieses Kantverständnis in seiner Theologie weiter entwickelt, bzw. modifiziert hat. dass dies letztere der Fall ist, ja, dass sogar eine Fehlinterpretation Kants in ihrer grundsätzlichen Position in der Theologie Ritschls radikalisiert wurde, und diese Radikalisierung, ohne dass man dies bisher sah, oder zumindest hervorhob, der Stein des Anstosses in der scharfen Kritik an Ritschl war, ist die These, die wir vertreten und zu beweisen haben.

Selbstverständlich sind wir heute, nachdem der Streit um Ritschl schon verebbt ist, infolge der zeitlichen Distanz zu ihm, und besonders auf Grund einer grundsätzlichen Neubesinnung der Theologie auf ihren allein durch die Offenbarung bedingten Eigenständigkeitscharakter, in einer bedeutend besseren Lage, als es noch Ritschls Zeitgenossen waren. Der Blick für die Grundpositionen der Theologie des 19. Jahrhunderts und für die sie verbindenden wesentlichen Linien im Zusammenhang der gesamten geistesgeschichtlichen Situation ist klarer als z. B. noch vor dem ersten Weltkrieg. Dies alles begünstigt jedoch in erster Linie unsere am Schluss notwendig auch nicht verschwiegene scharfe Kritik. Die Untersuchung selbst erhebt dagegen den Anspruch, sich bemüht zu haben, Kant, bzw. Ritschl zu verstehen, sich in ihre Positionen hineinzudenken und, fern von aller Beurteilung, das sie Verbindende und Trennende hervorzuheben. Denn nur dann, wenn wir um die letzten Intentionen der uns, teils bewusst antithetisch oder positiv, meistens aber unbewusst irgendwie bedingenden, den Geist ihrer Zeit verkörpernden, oder über sie sogar hinausseilenden, grossen, vergangenen und gegenwärtigen Denker wissen, ist es uns möglich, uns auf unsere Eigenständigkeit zu besinnen, sie in einer wiederum grundsätzlichen Position zu konkretisieren und diese im Bestreben, Fehler zu vermeiden, als ein für unsere Zeit gültiges Wort zu entwickeln und auszubauen.



derum in den verschiedensten Variationen, fast immer vertreten worden, und diese besagt, dass Ritschls Theologie den Zusammenhang mit dem im 19. Jahrhundert teils bewussten teils unbewussten Zug der Abhängigkeit von Kant, oder der "Rückkehr" zu ihm nicht verhehlen könne. Wiewohl Ritschl selbst in seiner Auseinandersetzung mit Kant in ihm denjenigen sah, der "in die Bahn der Aufklärung" <sup>1)</sup> und des Rationalismus wieder zurückgefallen sei und daher abgelehnt werden müsse, beschuldigten ihn doch die einen, nur ein "Jünger Kants" zu sein, der dessen "Vernunft und Morallehre" im theologischen Gewande erneuert habe <sup>2)</sup>, während die anderen, unter Ablehnung dieser Meinung als eines "Märchens", wohlwollender nur auf die positive "Wertung des moralischen Gottesbeweises" und dessen Modifikation im "religiösen Werthurteil" verwiesen, Dass also ein Zusammenhang zwischen Ritschl und Kant vorliege, ist von der Mehrzahl der ernsteren Forscher nicht bezweifelt worden, worin aber einerseits Ritschls Abhängigkeit, und andererseits seine doch auch anerkannte Originalität bestehe, konnte durch eine gründliche vergleichende Untersuchung und Interpretation - so weit uns bekannt - bis heute noch nicht eindeutig geklärt werden.

Eine solche grundsätzliche Klärung herbeizuführen, hat sich vorliegende Arbeit, und zwar unabhängig von der Fülle der diesbezüglich einander widersprechenden Urteile, als Aufgabe gestellt. Wir wollen nicht in den Streit der Meinungen eingreifen, also nicht die eine oder andere Seite widerlegen oder stärken, sondern Ritschls Theologie soll auf ihre Wurzeln hin untersucht, ~~werden~~ und ihre einzelnen Aussagen von ihrem Ansatz her erklärt werden. Es geht um die Beantwortung der Frage, worin einerseits das Recht Ritschls bestand, zu behaupten, sich von Kant - so weit es in jener Zeit geistesgeschichtlich möglich war - deutlich abgehoben zu haben, und mit welcher Berechtigung andererseits seine Interpreten dennoch auf eine nicht zu verkennende Analogie und Verwandtschaft, besonders mit der

---

1) I 459,

2) bei v. Kugelgen S. 2, 134.



Geist, der, indem er "fast alle Bildungselemente der Theologie seines Jahrhunderts", wie auch der Philosophie, vornehmlich der Kants und Hegels, "in sich verarbeitet hat" <sup>1)</sup>, dennoch unabhängig von ihnen eine einheitliche an der Schrift orientierte Theologie entwickelte und sie in einem zeitgemässen Gewande in seine Zeit hineinsprach. Wie vielfältig und voneinander abweichend diese positiven Stimmen auch sein mögen, an einem lassen sie keinen Zweifel aufkommen, und das ist die Schriftgemässheit seiner Theologie und ihre Übereinstimmung mit der Lehre der lutherischen Kirche.

Dieser sehr oft <sup>kritischen</sup> unwürdigen Würdigung der Theologie Ritschls können aber, und zwar in nicht minderer Zahl, die kritischen, ja sogar meistens verdammenden Urteile gegenüber gestellt werden. In der gleichen Weise, wie es Ritschls Schüler zu tun pflegten, werden hier oft, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen, einzelne Probleme aus dem Zusammenhang herausgehoben und von einer theologischen oder philosophischen Position aus destruiert. Nur wenige bemühten sich wirklich das Gesamtbild dieser Theologie in den Blick zu bekommen oder sie auf ihren Ansatz hin zu befragen, um dann vor allem die inneren Schwierigkeiten, Inkonssequenzen und Widersprüche aufzudecken. Oft wurde Ritschls System in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und, mit manchmal mehr, meistens jedoch weniger fundierter Kenntnis, in ihm nichts anderes als die Zusammenfassung und Fortführung des in der damaligen Theologie und Philosophie wiederholte Male ausgesprochenen Gedankenguts gesehen. Auch unter den kritischen Stimmen <sup>2)</sup> begegnet einem also eine Vielfalt der Meinungen, die einander meistens widersprechen und, im Gegensatz zur positiven Beurteilung, keine einheitliche Tendenz aufweisen können. Dass Ritschl zu bekämpfen sei, ist das sie Verbindende, woran und wie dies aber zu demonstrieren ist, darüber konnte keine Einigkeit erzielt werden.

In diesem Gewirr von einander widersprechenden positiven und negativen Beurteilungen ist eine Ansicht, u. zw. wie-

1) vgl. R. Seeberg: "Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert"

S. 290

2) Eine Übersicht über diese bietet v. Kugelgen, jedoch leider nur mit Namensnennung und ohne Stellenangabe, S. 1-8.



## E i n f ü h r u n g.

Von keinem Theologen des 19. Jahrhunderts kann man in dem Masse, wie von Ritschl, sagen, dass seine Beurteilung "von der Partei<sup>en</sup> Gunst und Hass" geleitet, zwischen höchster Anerkennung und radikalster Ablehnung schwankte. Schon zu seinen Lebzeiten war der Einfluss seiner Theologie ebenso schnell im Fortschritt begriffen, wie sehr sich die Kritik an ihm, teils berechtigt, teils unberechtigt von oft rein persönlichen und kirchenpolitischen Motiven bestimmt, verschärfte, um dann schliesslich doch zu siegen und Ritschls Theologie der Theologieggeschichte zu überlassen. In der einander widersprechendsten Weise wurde sein Werk von sowohl theologischer, als auch philosophischer Seite interpretiert, und zu einer letzten Klarheit und Einmütigkeit ist man bis heute noch nicht gekommen.

Die einen, die sich zu seiner Schule zählten und ihn positiv meinten beurteilen zu müssen, sahen in ihm den Denker, der im Zusammenbruch der spekulativen Philosophie Hegels, die als das umfassendste Geistesgebäude noch in Ritschls Jugend die Gemüter bewegte, und im Aufkommen der positivistischen Position der ausschliesslich mechanistischen Naturerklärung<sup>1)</sup>, die Theologie in ihrer Bedeutung für das deutsche Geistesleben gerettet hat, indem er sie wieder, allen rationalistischen Spekulationen im luftleeren Raum abhold, allein zum Grunde der Offenbarung, und damit auch zu den Grundsätzen der lutherischen Reformation zurückgeführt hat. Man berief sich darauf, dass für Ritschls Religion und Theologie die alleinige Quelle das Neue Testament gewesen sei<sup>2)</sup>, und dass allein er es war, der, im Gegensatz zur prinzipiell unklaren Vermittlungstheologie, wieder "das Evangelium von Jesus Christus" als die geschichtlich wirksame Macht verstanden hat, nur unter welcher der Mensch zur "Entfaltung und Befriedigung" seiner in ihm angelegten ursprünglichen Anlagen gelangen kann<sup>3)</sup>. Man würdigte seinen universalen

---

1) vgl. ihren Einfluss auch auf die Theologie z. B. in D. Fr. Strauss' Schrift: "Der alte und der neue Glaube".

2) vgl. II 18, III 9, 13.

3) so Wobbermin in "Albrecht Ritschl und die gegenwärtige Theologie" in "Frei und Gewiss im Glauben" S. 35 ff.



## 2. Hauptteil.

### II. Die Grundgedanken der Theologie A. Ritschls dargestellt an seiner Gotteslehre.

- A) Vorklärung: Die erkenntnistheoretisch be-  
gründete Methode der Theologie . . . . . S. 74
- B) Die Lehre von Gott.
- 1.) Die Bedeutung der Erkenntnistheorie für  
die Gotteslehre . . . . . " 96
- 2.) Der philosophisch-ethische Weg zu Gott.  
(Der moralische Gottesbeweis)
- a) Der Gegensatz von Natur und Geistes-  
leben . . . . . " 103
- b) Die Vereinigung dieser beiden Wirk-  
lichkeitssysteme . . . . . " 110
- 3.) Zusammenfassende Beurteilung der beiden  
philosophischen Ansätze der Gotteslehre  
Ritschls . . . . . " 120
- 4.) Ableitung des Wesen Gottes.
- a) Gott als Persönlichkeit . . . . . " 122
- b) Gott als Liebe . . . . . " 131
- 5.) Vergleich der Ritschlschen Gotteslehre mit  
der Ethik und Religionsphilosophie Kants " 149

- - - - -

Beschluss: Abschliessende kritische Beurteilung der  
Theologie Ritschls aufgrund einer theo-  
logischen Selbstbesinnung.

- I) Die Notwendigkeit der methodischen Eigenstän-  
digkeit der Theologie.  
(Eine Selbstbesinnung derselben, von der aus  
die Kritik zu führen ist) . . . . . " 160
- II) Abschliessende kritische Beurteilung der  
Theologie Ritschls . . . . . " 181

-----



# I n h a l t s v e r z e i c h n i s

-.-.-.-.-

Einführung . . . . . S. 1

## 1. Hauptteil.

### I. Kantinterpretation und Kantkritik bei Ritschl.

#### A) Kantinterpretation.

##### a) Interpretation der Ethik

1.) Einleitung in Ritschls Kantinterpretation . . . . . "	5
2.) Die ethische Unsicherheit der Aufklärung . . . . . "	7
3.) Die Überwindung der Aufklärung durch die Ethik Kants . . . . . "	8
4.) Der moralische Wille, das Sittengesetz . . . . . "	10
5.) Das intelligible Faktum der Freiheit . . . . . "	13
6.) Die Idee der Freiheit beleuchtet durch die Verantwortlichkeit des Menschen . . . . . "	15
7.) Das radikale Böse . . . . . "	19
8.) Zusammenfassung und Beurteilung der bisherigen Interpretation . . . . . "	21

##### b) Interpretation der Religionsphilosophie.

1.) Ableitung der Ideen Gottes und der Unsterblichkeit . . . . . "	26
2.) Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten . . . . . "	29
3.) Das Ideal oder Urbild der sittlichen Vollkommenheit . . . . . "	32
4.) Die Idee der Strafnugtuung . . . . . "	34
α) Die Antinomie der Strafnugtuung und ihre Auflösung . . . . . "	38

c) Exkurs über Kants Verständnis der Kirche und des Reiches Gottes . . . . . "	44
--	----

#### B) Kantkritik.

a) Kritik der Ethik . . . . . "	56
b) Kritik der Religionsphilosophie . . . . . "	61

C) Begründung und abschliessende Beurteilung des Ritschlschen Missverständnisses . . . . . "	68
--	----





Der Einfluss der Philosophie Kants

auf die

Theologie Albrecht Ritschls.

Ein Beitrag zur <sup>W</sup>~~Lösung~~ des Problems des Verhältnisses  
von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung des Doktor-Grades  
der  
Evangelisch-Theologischen Fakultät  
der  
Westfälischen Wilhelms-Universität  
zu Münster

vorgelegt von

Dr.phil.Paul Wrzecionko

Datum des Doktor-Diploms: 17.7.1953

Referent: Professor D. Dr. C.H. Ratschow

Korreferent: Professor Dr. E. Kinder